This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Acerca de este libro

Esta es una copia digital de un libro que, durante generaciones, se ha conservado en las estanterías de una biblioteca, hasta que Google ha decidido escanearlo como parte de un proyecto que pretende que sea posible descubrir en línea libros de todo el mundo.

Ha sobrevivido tantos años como para que los derechos de autor hayan expirado y el libro pase a ser de dominio público. El que un libro sea de dominio público significa que nunca ha estado protegido por derechos de autor, o bien que el período legal de estos derechos ya ha expirado. Es posible que una misma obra sea de dominio público en unos países y, sin embargo, no lo sea en otros. Los libros de dominio público son nuestras puertas hacia el pasado, suponen un patrimonio histórico, cultural y de conocimientos que, a menudo, resulta difícil de descubrir.

Todas las anotaciones, marcas y otras señales en los márgenes que estén presentes en el volumen original aparecerán también en este archivo como testimonio del largo viaje que el libro ha recorrido desde el editor hasta la biblioteca y, finalmente, hasta usted.

Normas de uso

Google se enorgullece de poder colaborar con distintas bibliotecas para digitalizar los materiales de dominio público a fin de hacerlos accesibles a todo el mundo. Los libros de dominio público son patrimonio de todos, nosotros somos sus humildes guardianes. No obstante, se trata de un trabajo caro. Por este motivo, y para poder ofrecer este recurso, hemos tomado medidas para evitar que se produzca un abuso por parte de terceros con fines comerciales, y hemos incluido restricciones técnicas sobre las solicitudes automatizadas.

Asimismo, le pedimos que:

+ *Haga un uso exclusivamente no comercial de estos archivos* Hemos diseñado la Búsqueda de libros de Google para el uso de particulares; como tal, le pedimos que utilice estos archivos con fines personales, y no comerciales.

+ *No envíe solicitudes automatizadas* Por favor, no envíe solicitudes automatizadas de ningún tipo al sistema de Google. Si está llevando a cabo una investigación sobre traducción automática, reconocimiento óptico de caracteres u otros campos para los que resulte útil disfrutar de acceso a una gran cantidad de texto, por favor, envíenos un mensaje. Fomentamos el uso de materiales de dominio público con estos propósitos y seguro que podremos ayudarle.

+ *Conserve la atribución* La filigrana de Google que verá en todos los archivos es fundamental para informar a los usuarios sobre este proyecto y ayudarles a encontrar materiales adicionales en la Búsqueda de libros de Google. Por favor, no la elimine.

+ *Manténgase siempre dentro de la legalidad* Sea cual sea el uso que haga de estos materiales, recuerde que es responsable de asegurarse de que todo lo que hace es legal. No dé por sentado que, por el hecho de que una obra se considere de dominio público para los usuarios de los Estados Unidos, lo será también para los usuarios de otros países. La legislación sobre derechos de autor varía de un país a otro, y no podemos facilitar información sobre si está permitido un uso específico de algún libro. Por favor, no suponga que la aparición de un libro en nuestro programa significa que se puede utilizar de igual manera en todo el mundo. La responsabilidad ante la infracción de los derechos de autor puede ser muy grave.

Acerca de la Búsqueda de libros de Google

El objetivo de Google consiste en organizar información procedente de todo el mundo y hacerla accesible y útil de forma universal. El programa de Búsqueda de libros de Google ayuda a los lectores a descubrir los libros de todo el mundo a la vez que ayuda a autores y editores a llegar a nuevas audiencias. Podrá realizar búsquedas en el texto completo de este libro en la web, en la página `http://books.google.com`

A 788,948

PROPERTY OF
University of Michigan Libraries
1817
ARTES SCIENTIA VERITAS

BIBLIOTECA DE ESCRITORES CONTEMPORÁNEOS

ADOLFO BONILLA Y SAN MARTÍN

CATEDRÁTICO DE LA UNIVERSIDAD CENTRAL
MIEMBRO DE LA «HISPANIC SOCIETY OF AMERICA». &., &.

EL MITO DE PSYQUIS

(Un cuento de niños,
una tradición simbólica y un estudio sobre el problema
fundamental de la filosofía)

BARCELONA — 1908
IMPRENTA DE HENRICH Y C.ª — EDITORES
Calle de Córcega, 348

EL MITO DE PSYQUIS

«Und webt (*alles*) in ewigem Geheimnis
Unsichtbar sichtbar neben dir.»

(Göthes *Faust;* Erster Teil; Marthens Garten).

«Y se agita (todo) en eterno Misterio
Invisible, visible junto á ti.»

(Goethe: *Fausto;* Primera parte; Jardín de Marta).

PRIMERA PARTE

EL MITO

I

Cuento de niños (1)

«Había en cierta aldea una pastorcita de extraordinaria belleza, celebrada en toda la comarca. Llamábase *Flor de Amores,* pero nada tenía de enamorada ni aun de amorosa, porque, á pesar de ser continuamente objeto de los requiebros de muchos gallardos mancebos, á ninguno quiso jamás, ni pudo nadie ufanarse nunca de haber obtenido señal de agradecimiento por sus obsequios.

En otro país, muy distante de aquel en que *Flor de Amores* vivía, reinaba un monarca poderosísimo, cuyo hijo, famoso por su apostura y por sus virtudes, era nombrado *Brillante.*

Un día, *Brillante* salió de caza, ejercicio que le placía mucho, y sucedió que, persiguiendo á un jabalí, alejóse demasiado de sus amigos y monteros, extraviándose en intrincado bosque. Anduvo errante algunas horas, sin hallar camino, hasta que guiado por cierta luz que distinguió á lo lejos, llegó á un hato de pastores, que estaban calentándose junto á un gran fuego. Acogido amablemente, *Brillante,* sin

(1) Expuesto tal como lo hemos oído referir en nuestra infancia.

darse á conocer, participó á los pastores que había perdido el camino, y ellos se ofrecieron á mostrárselo al día siguiente, invitándole á pasar la noche en el hato.

Echóse *Brillante* junto á la hoguera, é hizo como que dormía. Los pastores prosiguieron entonces la conversación que la llegada del príncipe había interrumpido, y hablaron con el mayor elogio de la belleza maravillosa de *Flor de Amores,* censurando el inexplicable desdén con que solía tratar á sus amantes.

Brillante, á quien el relato impresionó, pensó en ver por sí mismo si la hermosura de *Flor de Amores* era tan grande como decían, y ansiaba que el sol saliese para realizar un proyecto que había formado.

Cuando amaneció, *Brillante* despidióse de sus huéspedes, no sin que le indicaran éstos el camino que había de seguir para llegar á la capital, ni sin informarse bien de los lugares que *Flor de Amores* frecuentaba con su rebaño. Además, *Brillante* compró en el hato un traje completo de mayoral, con sus pantalones de cuero, sus abarcas, su cayado, su honda y su zurrón.

Después, en vez de ir á casa del rey su padre, *Brillante* tomó el camino que derechamente conducía á la aldea de *Flor de Amores,* y, antes de llegar, disfrazóse de pastor con la mayor propiedad. A la caída de la tarde, estando ya cerca de la aldea, vió un rebaño, y junto á él una joven pastora, á quien, por las señales que le habían dado, diputó desde luego por *Flor de Amores.* No hizo sino contemplar su semblante, cuando se sintió abrasado de amor. Y no fué menos profunda la impresión que *Brillante* hizo en *Flor de Amores,* la cual, desde el primer momento, sintió hacia el príncipe una inclinación apasionada,

sin que se le ocurriese tratarle con el despego que tanto enojaba á sus otros adoradores.

En resolución, *Brillante* y *Flor de Amores* se hablaron, se acompañaron y se quisieron, y desde aquel día no sabían separarse uno de otro. *Brillante* olvidó á su padre y á la Corte, y *Flor de Amores* no pensaba en nada sino en el hermoso pastorcito forastero.

Antes de unirse, *Brillante* exigió de *Flor de Amores* esta solemne promesa: que nunca indagaría quién era él, ni quiénes sus antecesores, ni de dónde venía, ni qué guardaba en su zurrón, porque, de lo contrario, se hallaría obligado á ausentarse, y *Flor de Amores* no le vería más. Ofreciólo así *Flor de Amores,* que no anhelaba otra cosa sino gozar de su querido pastor.

* * *

Pasado algún tiempo, *Flor de Amores* sintióse dominada por intensa curiosidad. Deseaba vivamente saber quién era y de dónde había venido aquel pastor, cuyo lenguaje y cuyas maneras se distinguían tanto de los de sus rústicos compañeros.

Cierta noche, de tal modo le preocupaba ese pensamiento, que no podía dormir. Levantóse con precaución, para no despertar á *Brillante,* y comenzó á pasear por el campo, meditando siempre en el misterio que á su amor rodeaba. «Quién será—decía para sus adentros — este pastor tan lindo, tan galante y tan bien hablado? ¿De qué tierras habrá venido?... No es posible sino que se haya criado á lo señor, porque en nada, salvo en el vestido, se parece á los demás pastores del lugar. ¿Por qué me habrá prohibido preguntarle nada acerca de su origen? ¿Por qué no querrá que registre su zurrón? Sin duda es porque, si lo escudriño, averiguaré lo que él no quiere que sepa

yo. Si me atreviese!... quizá él no se entere!... y en todo caso, queriéndome tanto como me quiere, me habría de perdonar!»

No pudiendo resistir á la curiosidad, entró de nuevo en la cabaña y se dirigió temblorosa al sitio donde *Brillante* colocaba su zurrón. Abrió éste con cautela, y, lo que encontró, llenóla de asombro. Vió allí una corona magnífica, de oro macizo y purísimo, adornada con soberbios brillantes y piedras preciosas: zafiros, rubíes, esmeraldas, topacios, etc., etc.

Tal fué la sorpresa de *Flor de Amores* cuando contempló tamaña riqueza, que dejó caer de las manos el zurrón y se desmayó. Al ruido despertó *Brillante*, quien, al comprender que *Flor de Amores* había faltado á su solemne promesa, levantóse airado y salió de la cabaña, jurando no volver jamás allí.

En efecto, *Flor de Amores* no volvió á ver á su amante, y murió muy pronto de melancolía.»

II

La tradición del cuento precedente en la literatura española

Dos formas principales reviste la precedente fábula en la historia literaria caballeresca española: el *Libro del Conde Partinuplés*, y la leyenda del *Caballero del Cisne.*

El *Libro del Conde Partinuplés*, que aún perdura en pliegos de cordel (1), haciendo las delicias del vulgo, ha tenido numerosas ediciones en España (2) desde principios del siglo XVI. No es leyenda genuinamente española, sino que procede del *Parténopeus de Blois,* texto francés del siglo XII, y no llegó á la

(1) Tengo á la vista el intitulado: *Historia del muy noble y esforzado caballero Conde Partinoples, el cual de un modo raro llegó á ser emperador de Constantinopla. Reformada y compendiada de la que compuso Gaspar Aldana.* — Un folleto de 32 páginas en 4.°. Sin l. ni a.

(2) Mr. Milton A. Buchanan, en su interesante artículo: *Partinuplés de Bles (An episode in Tirso's* Amar por Señas. *Lope's* La viuda valenciana), inserto en *Modern Language Notes* de Enero, 1906, distribuye así las ediciones:

A) *Edición castellana primera:*

a) Alcalá de Henares, 1513 (por Arnao Guillén de Brocar). Probablemente perdida.

b) Idem 1515 (?).

c) Toledo, 1526. Es el texto más antiguo que hoy puede leerse. Se conserva ejemplar en la Biblioteca Mazarina.

d) Burgos, 1547. Reproducida por mí en el tomo II de mis *Libros de Caballerías* (en la *Nueva Biblioteca de autores españoles*).

Península hasta fines del siglo XV ó principios del XVI (1).

e) Sevilla, 1548.
f) Sevilla, 1558 (?).
g) Sevilla, 1560 (?).
h) Valladolid, 1623.
ch) Sevilla, 1643.
i) Sevilla, 1693.

B) *Edición castellana segunda, abreviada por Gaspar Aldana:*

a) Madrid, 1705 (?).
b) Idem, 1739.
c) Idem, 1756.
d) Valencia, 1756.
e) Córdoba, 1800 (?).

C) *Edición castellana tercera, resumen del compendio anterior, en forma de libro de cordel:*

a) Madrid, 1856.
b) Idem, 1878.
c) Madrid, Barcelona, 1880 (?). Tengo á la vista otra edición posterior, de Madrid, sin indicación de año ni de lugar.

D) *Ediciones extravagantes:*

a) Barcelona ó Valladolid, 1700. Citada por Salvá, en el *Repertorio Americano.*
b) Barcelona, 1842. Es la única que contiene el texto castellano, *traducido del catalán.*

E) *Edición catalana:*

a) Tarragona, 1588.
b) Idem, 1700 (?).
c) Gerona, 1700 (?).
d) Barcelona, 1700 (?).
e) Vich, 1720.
f) Barcelona, 1844. A las cuales agregaremos otra, de la que poseemos ejemplar:
g) Figueras, por F. Oliveras y Colomer, 1844.

Está en prensa, en Barcelona, una edición de bibliófilo de la antigua versión catalana del *Partinoplés* en la colección de *Histories d'altre temps* que publica el Sr. Miquel y Planas.

Véase A. Trampe-Bödtker: *Parténopeus de Blois. Étude comparative des versions islandaise et danoise;* Christiania, 1904; 55 pp. en 4.° m. *(Videnskabs-Selskabets Skrifter.* II. Hist.-Filos. Kl. 1904. No. 3). Vid. pp. 4 á 6.

(1) *Partonopeus de Blois,* publié pour la première fois d'après le ms. de la Bibliothèque de l'Arsenal, avec 3 facsimilés, par G. Crapelet. Paris, 1834. Dos vols. Reproduce el ms. 2986.

Cf. Pfeiffer: *Über die Handschriften des altfranz. Partonopeus,* Marburg, 1884 *(Ausg. und Abh.,* XXV).

La leyenda fué quizá recogida en Constantinopla por algún cruzado francés.

Según la tradición más antigua (1), Melior, emperatriz de Constantinopla, deseando contraer matrimonio con el hombre más digno, por sus prendas físicas y morales, de ser su esposo, envía mensajeros por todo el mundo, los cuales le dan noticia de un conde, señor del castillo de Blés y sobrino del rey de Francia, que reune todas las condiciones apetecibles. La emperatriz, que es peritísima en las artes mágicas, se traslada por encantamiento al lugar donde el conde reside y se convence por sus propios ojos de la veracidad de los emisarios, después de lo cual, inspira á Partinuplés vehementísimo deseo de recrearse en la caza y hace que, en una expedición de este género, el conde se extravíe y vaya á parar al castillo de Cabezadoire, donde ella le encanta y le torna invisible, sin que él pueda tampoco ver á persona viviente. Partinuplés está servido de todo cuanto ha menester, pero no ve á ninguno de los servidores. Llegada la noche, acuéstase con gran temor en un magnífico lecho, al que le guía una antorcha encendida. La emperatriz viene á él á obscuras y refiere al conde toda su historia, manifestándole que es emperatriz y señora de siete reyes, «e si vos queredes — dice — ser señor de mi e dellos, e si vos guardaredes lo que vos mandare, lo qual es esto: que vos no curedes, ni fagades, ni busquedes por do me descubrades mi cuerpo por me lo ver hasta que passen dos años.» Él se lo promete, y, burla burlando, aquella noche hicieron en tal manera, «que ambos a dos ouieron de perder las virginidades.»

Así viven con gran placer el conde y la emperatriz en el castillo de Cabezadoire, hasta que el primero se

(1) Me refiero á la edición de Burgos, por Juan de Junta, del año 1517, reproducida en el tomo II de mis *Libros de Caballerías* (de la *Nueva Biblioteca de autores españoles*).

ve obligado á ausentarse, con licencia de su amada, para ayudar al rey de Francia en la guerra que contra el rey Sornaguer mantiene y en que está á punto de ser vencido. Gracias al auxilio de Partinuplés, el rey de Francia obtiene completa victoria, pero, cuando piensa en regresar junto á la emperatriz para reanudar el placer interrumpido, su madre y su tío, valiéndose de engaños y trastornando su razón, le hacen contraer matrimonio con la sobrina del Papa. Luego que Partinuplés recobra el sentido, rechaza violentamente á su esposa y huye en busca de la emperatriz. Sin embargo, habiendo tenido que separarse nuevamente de ella, para despedirse de los españoles que le habían ayudado en la guerra, un taimado obispo procura introducir en su ánimo la duda y la desconfianza, diciéndole que Melior, aunque parezca mujer, no es sino un diablo que quiere perder su alma, y para que se convenza de ello, le da una linterna encantada, á fin de que la esconda bajo la cabecera de la cama, cuando vuelva al castillo, y la saque cuando Melior esté dormida, y así, si es realmente mujer, la verá, pero si es «pecado» (1), nada podrá ver. Partinuplés conviene en ello y, tomando la linterna, regresa á Cabezadoire, «e despues que fue la tarde e la noche fue llegada, vido ante si dos hachas segun que lo hauia acostunbrado, e fuesse para el palacio donde

(1) *Pecado*, en muchos textos medievales, es sinónimo de *diablo:*
«Querie la su semiente el peccado sambrar».
(*Libro de Alexandre*, ed. Janer, c. 403).
«Querries çercar los mares, conquerir los peccados».
(Idem id., c. 1758).

«E comenzose a santiguar mucho, pensando que eran pecados que le querian engañar».
(*La Gran Conquista de Ultramar;* ed. Gayangos, lib. I., cap. LVI). Este sentido se relaciona estrechamente con la teoría acerca del origen del mal, que constituye el núcleo de la tesis maniquea y que tiene consecuencias en el admirable tratado: *De divisione Naturae* de Escoto Eriúgena.

era la cama de la emperatriz, e assentose en el estrado que era en par de la cama, e no se quiso desnudar por la lanterna, que no sabia donde la poner; e miro adonde estaria bien, e pusola a la cabecera de la cama; e despues oyo los passos de la emperatriz, e desque fue llegada a la cama, desnudose los paños e lançose en la cama, que el ya estaua hechado. E allegose al conde, y el conde la tomo en sus brazos e començola de besar e de hauer plazer con ella, en tal manera que la canso; e despues que la vido bien cansada, durmiose la emperatriz, de tal guisa que avnque la trauaran de la oreja no recordara. E desque vido que estaua bien adormida, saco la lanterna que tenia a la cabecera de la cama muy sotilmente que no era osado dezir, e saco la candela que estaua en la dicha lanterna, e descubriale los pechos muy quedo, de tal guisa que ella no lo sintio.

Atanto miraua su hermosura, que no se hartaua de la ver, y estandola mirando, cayole vna gota de la cera en los pechos ardiendo, de tal manera que la desperto; e desque la emperatriz se vido descubierta, dio un grito muy grande, diziendo: «¡Valasme Dios e Sancta Maria, como soy muerta!», de guisa que se ouo de amortecer; e desque el conde vido que ella lo hauia visto, dio con la lanterna en el suelo de tal forma que la quebro, e començo de llorar el conde Partinuples y maldezirse a si mismo, e a su madre, y al rey de Francia su tio, e al obispo, e a quantos hauian seydo en el consejo. A poco de rato recordo la señora emperatriz, e començo de llorar e dezir assi: «¡Don traydor! En mal punto hezistes lo que haueys hecho, que vos hare matar e hazer pieças en quanto el dia sea; que vos hauedes muerto a mi, deshonrado, que no era esto lo que vos auia rogado que por este recelo vos no curasedes de descobrir a mi. Agora ve-

redes vos a mi, e a quantos ay en mi ymperio sabran de mi deshonra.»

Partinuplés logra escapar del castillo gracias á Urracla, hermana de la emperatriz, y, lleno de dolor, hace vida de penitente en una floresta, donde resuelve acabar sus días. Por fortuna, Urracla encuentra al conde y le comunica el perdón de la emperatriz, persuadiéndole á que vaya á tomar parte en el torneo que ha de celebrarse en Cabezadoire y en el cual el premio del vencedor ha de consistir en la mano de Melior. Después de varios incidentes (entre los que figura como principal la prisión de Partinuplés en Damasco), el conde interviene en el torneo y sale vencedor, casándose por último con Melior y llegando á ser así emperador de Constantinopla.

Con ligeras variantes, esta leyenda subsiste en pliegos de cordel que siguen reimprimiéndose en nuestros días. Es de notar, sin embargo, que en estos pliegos no es un obispo, sino *un mágico,* el que induce á Partinuplés á faltar á la palabra que dió á Melior de no indagar cuál fuese su hermosura física.

La famosa poetisa granadina doña Ana Caro de Mallén, *décima musa andaluza,* que floreció en la primera mitad del siglo XVII, compuso una celebrada comedia: *El Conde de Partinuples,* sobre el argumento de la leyenda precedente. (1) Según A. Trampe-Bödtker, esta comedia fué representada en Francia, ante Luis XIV, por una compañía italiana. La obra de doña Ana Caro, notable por la facilidad de

(1) Hay un manuscrito de esta comedia, de letra del siglo XVII, en la Biblioteca Nacional de Madrid (X x-159). La obra fué impresa en la *quarta parte* del *Laurel de Comedias de diferentes autores* (Madrid, Imprenta Real, 1653), y reproducida en la *Biblioteca de Autores Españoles;* tomo XLIX, págs. 125-138.

Acerca de D.ª Ana Caro, véanse las páginas 177 á 216 del tomo I de los *Apuntes para una Biblioteca de Escritoras Españolas, desde el año 1401 al 1833,* por Manuel Serrano y Sanz (Madrid, 1903).

versificación que revela y por la amenidad de su estilo, es de harto mejor traza que la insulsa comedia calderoniana de que luego hablaremos. Sigue la tradición de la novela caballeresca española, llamando *Rosaura* á Psyquis y atribuyendo el conocimiento de las artes mágicas á su hermana Aldora. El conde descubre á Rosaura, ayudado por el gracioso Gaulín, cuando ella se queda adormecida, oyendo la relación de las proezas bélicas de aquél. Lo que no consta en la obra de doña Ana Caro es la maquinación del traidor obispo, sin duda para no ofender los sentimientos de los que por entonces gobernaban á España.

El distinguido erudito norteamericano Milton A. Buchanan, ha demostrado que, tanto Tirso de Molina en *Amar por señas* (cuyo primer acto fué imitado por Calderón en la segunda jornada de *El encanto sin encanto*), como Lope de Vega en *La viuda valenciana*, tuvieron presente el *Partinuplés*, aunque quizá en Lope no dejase de influir también Apuleyo (1).

***

La historia del *Caballero del Cisne*, representación española de la leyenda de Lohengrin, está contenida en los capítulos 47 á 188 del libro I de la *Gran Conquista de Ultramar*, obra traducida del francés al castellano á últimos del siglo XIII ó principios del XIV (2), si no es que el compilador español tuvo además á la vista varios poemas franceses del ciclo

(1) Vid. el citado artículo de Milton A. Buchanan. Acerca de las obras dramáticas basadas en la fábula de Apuleyo, véase á F. W. V. Schmidt: *Die Schauspiele Calderon's* (Elberfeld, 1857).

(2) Hay dos ediciones: una de Salamanca, 1503, y otra de Madrid, 1858 (tomo XLIV de la *Biblioteca de Autores Españoles*, publicado por D. Pascual de Gayangos); y tres códices: uno de la Biblioteca particular de S. M. y dos de la Nacional.

de las Cruzadas, que engarzó en su libro. El argumento es como sigue:

La infanta Isonberta, hija del rey Popleo y de la reina Gisanca, no queriendo acceder al deseo de sus padres, que la apremiaban para que contrajese matrimonio, huye de ellos, y entrando en una barca que halla desamparada, navega varios días, hasta arribar á un desierto, donde desembarca y donde está á punto de ser devorada por unos perros de caza, de los que la liberta el Conde Eustacio, cuya es aquella tierra. El Conde se enamora de la Infanta y se casa con ella contra la voluntad de su madre, la cual, aprovechando la ausencia de su hijo, llamado por el rey Liconberte el Bravo para que le ayude en cierta guerra, hácele creer, cuando la Infanta da á luz, que ha parido siete podencos de una vez, siendo así que eran siete hermosos niños, á quienes, conforme cada uno nacía, venía un ángel y le ponía un collar de oro al cuello. El Conde escribe que guarden los podencos hasta que él regrese, pero la pérfida madre falsifica también su carta y hace otra en que se ordena matar á Isonberta con los siete infantes que de ella han nacido, de conformidad con una ley del reino, según la cual, si alguna mujer daba á luz en un parto más de un hijo, era acusada de adulterio y condenada á muerte. El caballero en cuya guarda estaban Isonberta y los siete infantes, siente piedad por aquélla y no cumple la orden de la suegra, abandonando luego á los infantes en un desierto, á fin de no ser él, sino *la voluntad de Dios*, la que los mate. Una cierva acude y da de mamar á los infantes, á quienes recoge un ermitaño, que los cría y educa.

Cuando el ermitaño vió que los niños andaban y podían acompañarle, dejando á uno en casa, salió á pedir limosna con los otros seis. Llegó á oídos de la

Condesa, madre del Conde Eustacio, la extraña nueva del ermitaño que mendigaba con los seis hermosos niños, y, sospechando algo, mandó llamarle, adquiriendo pronto la convicción de que se trataba de sus nietos, por lo cual hizo de modo que se quedó con ellos, bajo pretexto de darles educación. Un día, estando en su cámara, llamó á dos escuderos, y teniendo ante sí á los seis niños, ordenó á aquéllos que les quitasen los collares de oro y los degollasen. Los escuderos, haciendo lo que se les mandaba, comenzaron por quitarles los collares, pero, apenas lo hubieron hecho, cuando los infantes se convirtieron en cisnes y se les escaparon volando, saliendo por una ventana de la habitación. La Condesa dispuso que un platero deshiciera los collares, por si en ellos se encerraba alguna virtud misteriosa, y que fabricase con los mismos una copa para su mesa. Así que el platero fundió un collar, el oro comenzó á crecer, y tuvo materia bastante para fabricar con él solo la copa, guardándose los otros cinco, sin que la Condesa lo supiera.

Después de diez y seis años de ausencia, el Conde Eustacio volvió á su tierra y se enteró de todo lo ocurrido; pero fué forzoso, para cumplir las leyes del país, que su mujer fuese condenada por adúltera, á causa de haber dado á luz más de un hijo, si no había caballero que la defendiera y venciera en batalla al acusador. Dios inspira entonces al ermitaño, para que envíe al infante que le queda, á fin de que lidie por su madre. El infante vence al caballero de la acusación, y es reconocido como hijo del Conde, el cual manda emparedar á la pérfida suegra, y hace luego traer á los seis cisnes, cuya existencia era conocida del ermitaño. Pónenseles los collares á los cisnes, y á medida que los van recibiendo, vanse

tornando en hombres, pero como uno de los collares había sido fundido, el cisne á quien corresponde queda en naturaleza de tal, aunque su entendimiento sea racional, y se vea que, como los otros, es hijo del Conde. El mozo que lidió por su madre recibe de Dios la gracia de *vencer en todas las batallas que se hagan contra dueña inocente,* y aquél su hermano que permaneció cisne, *la de guiarle á todos los lugares donde tales batallas habían de tener efecto.* Por eso el mozo toma desde entonces el nombre de *Caballero del Cisne.*

El Duque Rainer de Sajonia tenía ocupadas á la sazón las tierras de la Duquesa de Bullón, y nadie osaba demandárselas, porque era tan denodado en armas, que ninguno quería contender con él. Pero en ocasión en que el Emperador Otto celebraba cortes en Nimeya, se presentó ante él la Duquesa, querellándose de Rainer por la fuerza que le hacía. Remitióse la cuestión al juicio de Dios, y, cuando todos pensaban que no habría nadie tan osado que se atreviese á lidiar con el Duque, llega el hijo de Eustacio *de la parte de Oriente,* en un batel tirado por el cisne, lucha con Rainer y le vence, casándose luego con Beatriz, la hija de la Duquesa. Celebrado el matrimonio, y antes de ninguna otra cosa, el Caballero hace prometer á Beatriz *que nunca le preguntará quién es, ni de qué tierra, ni cómo ha nombre, porque desde el momento en que lo hiciera, de allí á nueve días partiría para siempre, y no le vería más.*

Lo restante del episodio trata de las guerras del Caballero del Cisne con los de Sajonia, á los cuales vence, apoderándose de sus tierras. Últimamente, impresionada la duquesa Beatriz por las proezas de su marido, no puede resistir al deseo de averiguar su nombre y patria, y una noche le interroga. «Cuan-

do el Caballero del Cisne oyo aquella pregunta que su mujèr le hobo fecha, hobo tan gran pesar, que perdio toda la color; así que, de muy blanco que era, toda la cara se le tornó negra, e dijo asi, con gran saña e mal talante que habia: «Dueña, agora fallece vuestra amistad para siempre e viene vuestro apartamiento, e de manera me partire de vos, que no fincaria aqui mas por todas las cosas que son en el mundo, ni me veredes jamas de los ojos.»

En efecto, á pesar de los ruegos de su mujer y amigos, el Caballero del Cisne, á la mañana siguiente, mandó disponer sus armas y caballo, y se despidió del Emperador, encomendándole su mujer y su hija Ida y dejando á aquélla en recuerdo el cuerno de marfil que traía cuando llegó por primera vez á luchar con Rainer. Todos rogaban al Caballero que no les dejase, y cuando ellos esto decían, el cisne, que ya era llegado por el río con el batel, dió una voz «muy grande e muy fiera,..... como en manera que estaba sañudo. E luego el duque de Bullon fue corriendo a la puerta del palacio, donde tenia su caballo ensillado, e cabalgó en el, e mando al escudero que tenia las armas que se fuese en pos del cuanto pudiese. E el dejose entonce ir al rio cuanto el caballo lo podia levar, e el Emperador e cuantos ahi estaban cabalgaron en pos del por ver lo que faria. Mas el Caballero del Cisne, luego que llego al rio del Rin, descendio del caballo e tomo su espada e ciñola, e despues tomo su lanza e su escudo, el que trajiera primeramente, que ya era muy viejo e muy desfecho, de los muchos golpes e muy grandes que le dieran, e metiolo en el batel al cabo do el habia de ir; e despues salio fuera, e desciño la espada, e desnudo los paños que traia, e vestio otros tales como los que trujiera primero, que los fallo dentro en el batel que

le trajiera ahi el Cisne. E desciño la espada e santiguose tres veces, e luego despidiose del Emperador e de cuantos ahi estaban, e encomendolos a Dios, e entro en su batel, e comenzo el cisne a nadar con el e a irse muy alegremente; asi que, en poco de rato lo perdieron de vista, que nunca jamas del pudieron saber parte.»

La leyenda del Caballero del Cisne, tal como se narra en *La gran Conquista de Ultramar*, es seguramente de los más poéticos textos de la literatura española. Muy pocos le igualan en belleza de dicción y en grandeza de pensamiento. En el capítulo siguiente veremos la prolongada tradición de esa leyenda en las literaturas extranjeras.

***

Las dos leyendas precedentes forman grupo aparte en la evolución del mito europeo que les sirve de primera base: ese mito, como veremos en el capítulo inmediato, es el cuento de *Psyquis y el Amor*, contenido en *El Asno de oro* de Apuleyo.

Tradición más en harmonía con la representada por el mito primitivo es la que se revela en otras producciones literarias de que inmediatamente vamos á hacernos cargo, partiendo siempre de lo más moderno (1).

(1) Para determinar esta tradición, nos fijamos principalmente en lo que para nosotros constituye el núcleo de la leyenda, que no es otro, á nuestro juicio, sino el *tema de la curiosidad* del amante por conocer á su amado y en el *tema de la desgracia* que dicha curiosidad engendra al ser satisfecha. En otros respectos cabría encontrar analogías entre el mito de Psyquis y otras leyendas; así lo ha hecho, por ejemplo, J. Reinhold, en su hermoso libro: *Floire et Blancheflor (Étude de littérature comparée:* Paris, 1906), donde halla semejanzas entre la historia de Flores y Blancaflor y el cuento de Lucio Apuleyo (Vid. págs. 149 á 157). La interesante revista *Sophia*, (Enero de 1907) publica una versión popular española del cuento de *Flores y Blancaflor*, por D. Mario Roso de Luna.

Con el título de *El Amor enamorado* publicó don Juan Eugenio Hartzenbusch (1806-1880) en 1864, entre la colección de opúsculos y artículos que tituló *Obras de encargo*, una *zarzuela mitológico-burlesca*, (tres actos, en verso y prosa) que refundió más tarde con el título de *Heliodora ó El Amor Enamorado* (1), y que se representó con regular éxito en el Teatro de Apolo de Madrid el 28 de Septiembre de 1880, con música del insigne maestro don Emilio Arrieta (2). El argumento de la obra, que no pasa de mediana, es como sigue:

El pueblo cretense, instigado por el honrado labrador Aristeo, quiere colocar en el trono de Venus á la princesa Heliodora, harto más bella y pura, á su juicio, que la diosa del Amor. Telefrón (3), custodio purificador del templo de Venus, parte á comunicar el atentado á la diosa, á tiempo que ésta discute con su hijo Cupido, que desea amar á álguien, y le predice que, si ama, padecerá en el espíritu el tormento horrible del desengaño, y en el cuerpo un dolor agudísimo, de que sólo tienen idea los hombres, un dolor de muerte que dure y no mate. Venus se irrita al saber la noticia que le trae Telefrón, y resuelve la muerte de Heliodora. Cupido baja á la tierra, ve á la princesa y se enamora de ella, haciendo que los céfiros la arrebaten y la lleven á su palacio. Venus quiere descubrir la morada de Heliodora, y acude á Plutón en demanda de la lámpara de la muerte, para cuya luz no hay nada escondido y cuya quemadura

(1) Madrid, 1880. — Un folleto de 68 págs. en 8.°
Vid. *Obras de Encargo, Colección que comprende algunas de D. Juan E. Hartzenbusch*. Madrid, Imprenta y Estereotipia de M. Rivadeneyra, 1864. Págs. 81-187. Al final de la zarzuela se lee: «Panticosa-Biarritz-Madrid. 1857 »

(2) Poseo la partitura original.

(3) El nombre de Telefrón, personaje ridículo, consta en el libro II del *Asno de Oro* de Apuleyo.

lo destruye todo. Entrega la lámpara á Telefrón, con encargo de que, mediante ella, averigüe dónde está la princesa.

Cupido advierte á Heliodora que, desde el momento en que pretenda ver su semblante, correrá peligro su vida, pero Heliodora, habiendo hablado con Telefrón, y enterada de las mágicas propiedades de la lámpara, resuelve averiguar, mediante ella, si su querido esposo es un monstruo ó un portento de belleza. Aprovechando, por la noche, un momento en que Cupido está entregado al sueño, saca la lámpara y le descubre, quedando admirada de su hermosura, pero, en aquel instante, una gota de aceite cae sobre el pecho de Cupido, quien se despierta herido por el dolor. Los espectros se llevan á Heliodora, esclava de Venus desde entonces, y los genios á Cupido.

Venus amenaza á la princesa con quitarle la vida si no consiente en casarse con quien aquélla indique (que ha de ser el feísimo Telefrón), pero Cupido, aun no curado, viene en auxilio de su amada, á quien proporciona la fuga. Heliodora ha de perder la vida si no se enlaza con un hombre, y por eso Cupido se la cede á Aristeo, pero la princesa llega á saber que los padecimientos de Cupido sólo cesarán haciendo ella el sacrificio de su vida, y voluntariamente se presenta á Venus, que ordena su muerte. Por fortuna, un dios llena de néctar la copa envenenada que á Heliodora se ha de ofrecer, y la princesa adquiere la inmortalidad, uniéndose libremente con Cupido, sano ya, después de un beso de la nueva diosa.

La escena en que Heliodora descubre á su amante, merced á la lámpara, es la 19.ª del acto II y dice así:

«HELIODORA *con la lámpara, y* CUPIDO *dormido.*

HELIOD. *Gruta distante* dijo:
ésta indicó, de fijo.
¡Cuál me palpita el pecho!
¡Allí descubro un lecho!
¿Qué es lo que voy á ver? *(Acercándose).*
¡Monstruo divino es ese!
¡y él resistió que viese
rostro que tanto hechiza?
Dará, si martiriza,
tormento de placer.
Arco hay aquí y aljaba.
Ciega de asombro estaba.
Ojos, con ansia errantes,
¿cómo no visteis antes
las alas del amor?
¡Yo de Cupido amada?
¡Yo por su esposa dada,
cuando, la peña abriendo,
vaticinó tremendo
Saturno destructor?
Del Dios al torpe bruto
cobra el amor tributo;
aman ciprés y yedra;
la diamantina piedra
siente el amor en sí.
¡Y él, que del mundo es alma,
pone á mis pies la palma
que ambicionaran diosas!
¿Cuál de las más dichosas
puede igualarse á mí?
Pronta, mi bien, me tienes
á reparar desdenes;
pero en dudar insisto
que por haberte visto
grave pesar te dé.
Amante cortesano
besásteme la mano
por disipar mi susto;
yo, con respeto justo,
la tuya adoraré.

(Al besarle la mano, vierte la lámpara sobre el pecho de CUPIDO).

CUPIDO. ¡Ay Cielos! *(Incorporándose).*
¿Quién me mata!
¡Qué bárbaro dolor!
HELIOD. La lámpara he vertido,
su fuego le abrasó.
CUPIDO. ¿Qué has hecho, desdichada?
(Cupido cae sobre la almohada).
HELIOD. ¡Perdóname! ¡Perdón!»

No exenta de idealidad ni de buena versificación, la obra de Hartzenbusch tiene, sin embargo, graves defectos. «Como la vena cómica — dice el señor Menéndez y Pelayo (1) — no era la principal entre las excelentes dotes del autor de *Los Amantes de Teruel*, no es maravilla que resultasen fríos é insulsos la mayor parte de los chistes de Telefrón, cuya inoportuna presencia en las situaciones más críticas, desfigura la obra con un tinte de candidez pueril. Algunos recursos, también, como el primer encuentro de Psiquis con el Amor disfrazado de pastora anciana, se quiebran de puro ingeniosos y rebuscados, y contrastan con la sencillez humana, y por lo mismo trascendental y eterna, del cuento primitivo. Tampoco los datos de éste fueron respetados por Hartzenbusch más que en lo esencial. Suprime las hermanas de Psiquis, sustituyéndolas pobremente con el insufrible Telefrón: suprime todas las pruebas y purificaciones de la heroína... Hay, además, algunos rasgos de sentimentalismo moderno, que son inoportunos en tal argumento. Una reproducción poéticamente hecha del episodio de Apuleyo, conservándole con franqueza su prístino carácter de *cuento de viejas*, hubiera producido una zarzuela ú ópera de grande espectáculo, mucho más animada é interesante que este conjunto

(1) En su monumental *Bibliografía Hispano-Latina clásica* (página 117), publicada en la Biblioteca de la *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos.*

de sutiles embrollos, de púdicas reticencias, y de segundas intenciones.»

***

En Septiembre de 1793 se estrenó en Madrid un «drama heroico en un acto, con música», del abominable D. Luciano Francisco Comella, con el título de *Psiquis y Cupido*. Hizo el papel de Psiquis la famosa *Tirana* (María del Rosario Fernández). La obra, que sigue la tradición de Apuleyo, es verdaderamente detestable, como podía esperarse del mustio ingenio de su autor. Los versos son de lo más prosaico y vulgar que imaginarse puede, y, en conjunto, la producción es indigna de recuerdo. Con razón la califica el Sr. Menéndez y Pelayo (1) de «esperpento dramático, en que no hay poesía, ni sintaxis, ni sentido común.»

Mayor importancia tiene una «gran comedia» de D. Antonio de Solís y Rivadeneyra (1610-1686) que, con el título de: *Triunfos de Amor y Fortuna*, se estrenó en el coliseo del Buen Retiro, ante los Reyes de España, un miércoles 27 de Febrero de 1658. La obra va precedida de una *Loa* y seguida de dos entremeses *(El niño caballero* y *El salta-en-banco)* y un sainete (sin título) que se representaron con ella. Don Antonio de León Pinelo, en su inédita *Historia de Madrid*, celebra la extraordinaria pompa con que se puso en escena la comedia, y las *mudanzas muchas y admirables* del teatro (2).

(1) *Obra citada*, pág. 116. — La obra de Comella se imprimió suelta, y además en el tomo VII de la *Colección de las mejores comedias nuevas que se van representando en los teatros de esta corte* (Madrid, en la Imprenta de Ramón Ruiz).

(2) Fué impresa esta comedia en las *Partes treze* (1664) y *quarenta y siete* (1681) de *Comedias nuevas escogidas*, y reimpresa además en las ediciones de las *Comedias* de Solís de 1681 (poseo ejemplar) y 1716.

Los *Triunfos de Amor y Fortuna* vienen á ser lo que hoy llamaríamos una zarzuela de gran espectáculo. Solís enlaza la fábula de Psiquis con la de Endimión, siguiendo en la primera la tradición de Apuleyo é imitando en parte á Calderón. Su obra es mediana; no encontramos en ella un solo rasgo sobresaliente, ni una sola escena de relevante mérito. Solís supone que Venus entrega Psiquis y Endimión á la Fortuna, celosa de la primera porque el pueblo de Pafos la prefiere á ella, é irritada con el segundo porque á su vez ha preferido las bellezas de Psiquis, y sobre todo de Diana, á la suya. En la Selva de Diana, Endimión es herido casualmente por una de las flechas de Cupido que ha caído en poder de la diosa y que ésta dispara contra una fiera. Psiquis naufraga luego en una abrupta roca, que por arte de Cupido (enamorado de la doncella) se convierte en un suntuoso Palacio, donde Psiquis es servida y obsequiada con solicitud, sin que ver pueda á persona viviente. Por la noche, Cupido aparece y le declara su amor, al que Psiquis corresponde, pero aquél la prohibe que le vea. Morfeo hace creer á Psiquis que su esposo es un monstruo, y le da un farol y un puñal para que le descubra y le mate. Al descubrirle, Cupido desaparece. Psiquis le busca en vano por distintos lugares, consulta á la diosa Ceres y por último se entrega á las iras de Venus, quien la sujeta á varias crueles pruebas, al cabo de las cuales Psiquis, bebiendo el néctar divino, se hace inmortal y se une definitivamente á Cupido, á la vez que Endimión logra su felicidad en un profundo sueño que Morfeo le infunde.

Hemos de recordar también el poema en octavas reales, dividido en ocho cantos, que, con el título de: *Amor Enamorado, Fábula de Psiques y Cupido,* publicó en 1655 (Zaragoza, por Diego Dormer) Fabio

Clymente (seudónimo de D. Francisco Jacinto Fúnes y Villalpando, Marqués de Osera). «El prócer aragonés — escribe el señor Menéndez y Pelayo (1) — se ajusta con bastante fidelidad á la fábula de Apuleyo, y muestra dotes de ingenioso versificador, pero la dicción poética es afectada y culterana.»

Sigue, en efecto, con bastante fidelidad la trama de Apuleyo, y no carece en ciertos momentos de inspiración poética, aunque abunden en él los versos duros. He aquí el argumento respectivo de cada uno de los ocho cantos:

I. Culto ofrecen a Psiques por divina
y nueva Venus; victimas alcança;
Venus se ofende: airada, determina
que en ella el hijo logre su vengança:
el Dios en la obediencia se destina
al riesgo de su propia confiança,
y al mirar linçe lo que admira ciego,
experimenta ardores de su fuego.

II. Casadas ya Dolinda y Policrea,
oraculo de Apolo el Rei consulta,
y respondiendo en él, la luz Febea
misterios grandes en assombro oculta.
Con pompa funeral manda que sea
Psiques luego lleuada á parte inculta:
en un monte la dexan de horror lleno:
el Zefiro la pasa á un Prado ameno.

III. Admira Psiques el Palacio, donde
consigue el Dios de Amor dulces empleos,
y recatado siempre se le esconde,
aun quando mas se ofrece a los deseos:
a sus ruegos forçado corresponde,
permitiendo que el Zefiro en rodeos

(1) Obra citada; págs. 104 y 105.

Amor / enamorado, / fabvla / de Psiqves y Cvpido / por / Fabio Clymente. / Dedicala / al excelentissimo / Señor Don Gaspar de Haro y Guz- / man, Conde de Morente, Marques de / Heliche, Gentilhombre de la Cama- / ra de su Magestad, y su Mon- / tero mayor, &c. / Con licencia, / En Zaragoça: Por Diego Dormer. 1655.

8.° — 125 × 77 mm. — 268 ps. ns. + 8 sin n. de prels.

a sus Hermanas traiga; y le previene
antes los riesgos que en hablarlas tiene.

IV. Introduce en Dolinda y Policrea
la fiera embidia su passion tirana,
causando en Psiques, que engañada crea
a la hermosa Deidad sierpe inhumana.
Matarla solicita, y quando emplea
la vista en perfeccion tan soberana,
de Minerva el licor vierte encendido,
y, llagado el Amor, buela ofendido.

V. Llorando Psiques su infelice suerte,
de un monte al precipicio se destina,
que en sus Hermanas con razon convierte,
y despues anegarse determina:
sobre las ondas suspendida, advierte
que a la ribera opuesta se avecina,
donde Divino Satiro el violento
origen le narró de su instrumento.

VI. Venus del Hijo sabe la dolencia,
y contra Psiques su rigor prepara;
Mercurio, con suprema inteligencia,
enemiga del Cielo la declara:
ella, que en vano implora la clemencia
de Ceres y de Iuno, con fe rara,
espera, en sus temores animosa,
hallar piedad en la enojada Diosa.

VII. Piedad en vano a Venus Psiques pide,
y, obedeziendo quanto ordena airada,
diversos granos de un monton divide,
de provida Republica ayudada;
lana de oro le trae, y no le impide
orror estigio el Agua venerada,
mas quando triunfa de mayor empeño,
donde juzga belleza, encuentra sueño.

VIII. Despierta a Psiques con arpon luziente
el Dios amante, que, con fino anelo,
declara á Iove lo que dulze siente,
y alcança quanto pide su desvelo:
aplacada de Venus la ira ardiente,
sube Mercurio nueva luz al Cielo,
en la Esposa de Amor, de quien, sin pena,
nace el deleyte que sus glorias llena.

En su *Guirnalda de Venvs casta,* colección de versos y prosa, publicada en Barcelona, por Iayme Cen-

drat, el año 1603, el caballero Jerónimo de Heredia (á quien Ugo de María confunde con Jacinto de Villalpando), dió á luz una novela mitológica, en prosa y verso, que viene á ser traducción de la obra del italiano Antonio Minturno, de que luego hablaremos. Jerónimo de Heredia había colaborado en la famosa: *Relacion de las fiestas qve el Arçobispo y Cabildo de Valencia hizieron en la translacion de la Reliquia del glorioso S. Vincente Ferrer a este santo Templo,* publicada por el Canónigo Tárrega en Valencia, el año 1600; y también en la *Relacion de las grandes fiestas qve en esta Ciudad de Barcelona se han echo, à la Canonizacion de su hijo San Ramon de Peñafort,* impresa en Barcelona, el año 1601 y escrita por Jaime Rebullosa (1).

***

Don Pedro Calderón de la Barca (1600-1681), entre sus *Autos Sacramentales,* dejó dos *alegóricos,* titulados ambos: *Psiquis y Cupido,* escritos respectivamente, con sus correspondientes *loas,* para las ciudades de Madrid y Toledo. Los dos autos responden á la tradición á que obedece la zarzuela de Hartzenbusch, y están llenos del discreteo teológico y de la metafísica escolástica barata que caracterizan las producciones de aquel dramaturgo.

En el de Madrid (compuesto en 1640), supone Calderón que el Mundo tiene tres hijas, representativas de otras tantas Edades: la Edad 1.ª, casada con el Gentilismo; la Edad 2.ª, casada con el Hebraísmo, y la Edad 3.ª ó Ley de Gracia (Psiquis), enamorada de un Dios hecho Hombre para salvar á los mortales. El Mundo propone á la Edad 3.ª que se embarquen en un

(1) Véase el *Catálogo de la Biblioteca de Salvá* (Valencia, 1872), t. I, págs. 154 y 169; t. II, pág. 151.

bajel para ir á cierto escollo con objeto de edificar en él un altar al Dios ignoto á quien su hija adora. Así lo hacen, acompañándoles la Malicia y la Sencillez, pero una tormenta les obliga á aproximarse á la tierra, donde todos bajan. Hácense luego á la mar, pero dejan solas, en la desierta tierra donde arribaron, á la Edad 3.ª y á la Sencillez. A este tiempo surge allí un maravilloso alcázar, donde el Amor alberga á la Edad 3.ª y se casa con ella. La Edad 3.ª pide á su Esposo que invite á sus dos hermanas para que presencien su bienestar. El Amor accede á ello y las Edades 1.ª y 2.ª llegan con sus esposos respectivos. El Odio inspira al Mundo, al Gentilismo y al Hebraísmo, para que hablen á la Edad 3.ª (Psyquis) y la persuadan de que debe informarse de quién sea su Esposo, al cual no ha visto corporalmente hasta entonces. Aprovechando el sueño del Esposo, y alumbrada por la Malicia, la Edad 3.ª descubre el rostro del Amor, y en aquel momento desaparece el Palacio con sus maravillas, y el escollo recobra el aterrador aspecto que ofrecía en un principio. La Edad 3.ª se arrepiente por fin de *haber dudado,* y el Amor la perdona, dando con ella á su Iglesia la Ley de Gracia.

He aquí la escena culminante:

« *(Duérmese Amor).*

EDAD 3.ª Cuando yo... pero, ¿qué miro?
Parece que al sueño entrega
los sentidos.

AMOR. *(Aparte.)* Aunque yo
duermo, mi corazón vela.

EDAD 3.ª Buena ocasión se me ofrece
á que sin velo le vea.
¿Sencillez?

(Sale la Malicia con el hacha encendida).

MAL. ¿Qué mandas?

EDAD 3.ª Dame
la luz.

MAL. Aquí está.
EDAD 3.ª ¿Con ella
vienes tú?
MAL. Sí, porque está
en profundo sueño envuelta
la Sencillez, y, porque
no te haga falta, con ella
vengo yo.
EDAD 3.ª ¡Mucho me dice
ver en ocasión como ésta
á la Sencillez dormida
y á la Malicia despierta!
MÚSICA. ¡Ay mísera de ti, Naturaleza!
EDAD 3.ª ¡Pero nada me acobarde!
¡Corra el velo!...
(Descúbrele el rostro).
¡Qué belleza!
MÚSICA. ¡Ay mísera de ti, si á dudar llegas!
EDAD 3.ª ¡Qué hermosura! el Dios de Amor
fué sin duda el que en la esfera
de otro jardín, antes de ahora,
me adornó de flores bellas.
¡Feliz yo! Llegue á tocarle,
por si acaso es de mi idea
ilusión...
AMOR. ¡Mujer! ¿Qué has hecho?
(Despierta. Hay gran terremoto, desapareciendo palacios, jardines, mesas y aparadores).
EDAD 3.ª ¡Temblar el cielo y la tierra!
MÚSICA. ¡Ay mísera de ti, Naturaleza!
AMOR. ¡Ay mísera de ti, que á dudar llegas!
En fin, ¿has querido...
EDAD 3.ª ¡Qué ansia!
AMOR. no creyéndome...
EDAD 3.ª ¡Qué pena!
AMOR. creer á tus ojos...
EDAD 3.ª ¡Qué angustia!
AMOR. más que á mi voz?
EDAD 3.ª ¡Qué violencia!
AMOR. Que, volviéndote al primero
estado de tus miserias,
desaparecieran cuantos
bienes, pompas y riquezas
pudiste esperar de mí,
oyendo sólo entre ellas: *(Terremoto).*

MÚS. Y ÉL. ¡Ay mísera de ti, Naturaleza!;
¡ay mísera de ti, si á dudar llegas!

(Vase el Amor; sale el Odio y cae la Naturaleza en sus brazos).

EDAD 3.ª ¡Oye! ¡espera! mas ¡ay, triste!
¡que el corazón desalienta!
¿dónde á dar voy?
ODIO. En mis brazos.
EDAD 3.ª ¿Qué miro? di con la fiera
también de esotro jardín.
¿Quién eres?
ODIO. ¿Quién quieres que sea,
habiéndose ido el Amor,
sino el Odio?
EDAD 3.ª ¿Tan apriesa
pasa del Amor al Odio
el miserable que peca?
ODIO. Sí, que no se da más tiempo
entre la gloria y la pena,
que el instante de un pecado.
EDAD 3.ª Luego por la razón mesma,
el instante de un *pequé*
(pues no ha de darse más fuerza
al vicio que á la virtud)
podrá hacer que á mi ser vuelva.
ODIO. Sí; pero tarde será,
cuando contra ti se alteran
montes y mares.

(Terremoto, y salen por diversas partes, todos con asombro).

DENTRO. *(Todos.)* ¡Qué asombro!
HEBRAÍSMO. ¡Qué confusión!
EDAD 2.ª ¡Qué violencia!
GENTILIDAD. ¡Qué prodigio!
EDAD 1.ª ¡Qué portento!
MALICIA. ¡Qué desdicha!
MUNDO. ¡Qué tragedia!
TODOS. ¿Qué ha sido esto?
EDAD 3.ª Haber perdido
mis dichas.
HEBR. ¡Mira si eran
fingidas!
EDAD 2.ª ¿Adónde están
tus palacios y grandezas?
EDAD 1.ª ¿Qué se hicieron tus jardines?

GENT. ¿Dónde se fueron tus mesas?
HEBR. ¿Adónde están tus adornos?
TODOS. ¿Qué es de todas tus riquezas?
EDAD 3.ª Todas se las llevó el viento
de una incredulidad necia
de mi Sencillez dormida
y mi Malicia despierta;
pero no me desconfían,
pues puedo volver á ella.
TODOS. ¿Cómo?
EDAD 3.ª Pidiendo perdón
de mi culpa, con protesta
de que crea lo que oiga
y no lo que mire crea.

(Vuelven á verse palacios y jardines, aparadores y mesas, y en ella el Amor con cáliz y hostia).»

El auto escrito para Toledo tiene un argumento análogo, aunque mayor aparato teológico. En él aparece también el Mundo con sus tres hijas: Idolatría, casada con la Gentilidad; Sinagoga, casada con el Judaísmo; y Fe, á quien persigue la Apostasía, pero cuyo verdadero amante es Cupido, al cual, sin embargo, no ha visto nunca aquélla corporalmente. Enojado el Mundo por el atrevimiento de la Fe, resuelve relegarla al más áspero desierto, y para ello la embarca en una nave, y hace que los tripulantes abandonen á la Fe en tierra extraña, no dejándola otro servidor que el Albedrío. Cupido hace surgir en aquel desierto un maravilloso palacio, y en él recibe á la Fe, á quien declara su amor, sin hacerse visible. Por acaso vuelven allá el Mundo y sus otras hijas, y quedan sorprendidos y llenos de envidia al contemplar el feliz estado de la Fe, á quien creían muerta. La Fe les cuenta su buen suceso, y ellos, dominados por la envidia, la estimulan á que procure ver á su esposo, cuyo afán de ocultarse les parece muy extraño. La Fe lo hace así, valiéndose de la luz con que le alumbra el Albedrío y aprovechando un momento en que

Cupido parece entregado al sueño; pero el esposo despierta enojado y se origina un cataclismo, volviendo la tierra á su primer estado inculto y áspero. La Apostasía cree entonces que hará suya la Fe, pero ésta pide perdón de su falta y Cupido se lo otorga. La escena del descubrimiento de Cupido es como sigue:

« FE. ¿Quieres que canten, en tanto
que entre mis brazos descansas?
CUPIDO. Sí, hermosa Psiquis, y más
si es canción en tu alabanza.
MÚSICA. Pájaros, fuentes y flores,
todos al Dios de Amor decid amores.
VOZ 1.ª Aves, su luz saludad.
TODOS. ¡Volad, volad!
VOZ 2.ª Cristales, su espejo sed.
TODOS. ¡Corred, corred!
VOZ 3.ª Flores, de alfombras servid.
TODOS. ¡Lucid, lucid!
y en dulce suave lid
aclamando su deidad,
lucid, corred y volad.
FE. Parece que se ha dormido.
CUPIDO. *(Aparte.)* Dice bien; verdad es clara,
pues que sólo lo *parece*.
(Levántase la Fe).
FE. Esta es la ocasión que aguarda
mi deseo... ¡qué temor
por mis venas se dilata!...
¡Pero amar sin ver á quién,
desaire es de la ignorancia!
¡Albedrío!

(Sale el Albedrío con una linterna; ábrela y enciende una bujía, y la toma ella).

ALBEDRÍO. ¿Qué me quieres?
FE. ¿Y la luz?
ALBEDRÍO. Aquí te aguarda
cubierta.
FE. Dámela, pues.
CUPIDO. *(Aparte.)* Ya no es Fe, ya á serlo falta,
pues su Albedrío la enciende
la luz que mi voz la apaga.

FE. ¿Quién creerá que es con la luz
mi ceguedad más extraña?

CUPIDO. *(Aparte.)* Claro está que la Fe sola
está con luz menos clara.

(Llega á él).

FE. Blanco velo: á quién encubres
saber tengo, y qué substancia
debajo de las especies
se comprehende.

CUPIDO. ¡Espera, aguarda,
mujer! ¡no sin fe me toques,
que mis misterios profanas,
perdiendo así cuantos dotes
te comunicó mi Gracia!

(Desaparece, y suena gran terremoto).

FE. ¡Ay de mí! perdí la fe;
perdí el Esposo que amaba;
perdí las felicidades,
sacrílegamente osada.

(Cúbrese el palacio y vuelve el monte).

Ya contra mí todo el cielo
irritado me amenaza,
pues con prodigios me asombra
y con portentos me espanta.

ALBEDRÍO. Huyó el hermoso palacio,
y, en la desierta campaña
primera, vuelves á verte
de tus contrarios cercada.

(Van saliendo todos como asombrados).

MUNDO. ¡Qué notable terremoto!

GENTILIDAD. ¡Qué confusión tan extraña!

IDOLATRÍA. ¡De sus polos desquiciado,
el cielo se desencaja!

JUDAÍSMO. ¡La máquina de los orbes,
confusa en sus ejes anda!

APOSTASÍA. La grande Naturaleza
al caos vuelve.

SINAGOGA. Las entrañas
de los montes son volcanes
que humo escupen, fuego exhalan.

MUNDO. ¿Qué se nos ha hecho el Sol?

APOSTASÍA. Desierto es el que era alcázar.

TODOS. Fe, ¿dónde están tus palacios?
¿dónde tus tesoros guardas?

FE. ¡Dudé, faltando á ser Fe,
con que todo el bien me falta!
La tierra gime, oprimida
con el peso de mis plantas;
los montes sobre mis hombros
caducan las cumbres altas;
el sol me esconde sus rayos;
la luna sus luces guarda;
todo, en fin, se me revela,
porque quise tocar cuantas
maravillas Dios contiene
debajo una Forma blanca.
Tú, Sinagoga cruel;
tú, Idolatría tirana;
tú, bárbara Apostasía,
ocasionasteis mis ansias.
Yo mesma metí, yo mesma,
mis enemigos en casa,
que éste es el riesgo que tiene
el católico que ampara,
ni habla, ni oye, ni ve
ritos ni leyes contrarias;
¡perdí, en fin, todos los bienes,
que eran dotes de la Gracia!» (1).

***

Al mismo Calderón se debe una comedia: *Ni Amor se libra de amor*, inspirada en la leyenda de Psy-

(1) El auto de Madrid puede verse en el tomo I de los *Autos sacramentales, alegóricos y historiales, del insigne poeta español Don Pedro Calderón de la Barca..... obras pósthumas qve del Archivo de la villa de Madrid saca originales á luz Don Pedro de Pando y Mier* (Madrid, en la Imprenta de Manuel Ruiz de Murga; año de 1717; páginas 272-306).

De este auto hay tres manuscritos del siglo XVIII en la Bibl. Nac. de Madrid.

El auto de Toledo consta en el tomo II de la misma colección (págs. 40-70). De este auto hay otros tres manuscritos del siglo XVIII en la Bibl. Nac. de Madrid.

Existe otra edición de los *Autos sacramentales, alegóricos y historiales* de Calderón, hecha por Juan Fernández de Apontes é impresa en 1759-1760, en cuyos tomos I y II pueden verse los autos de Toledo y Madrid respectivamente.

quis. (1) No se conoce la fecha de esta obra. Don Juan Eugenio Hartzenbusch cree que fué escrita antes de 1640, fecha del auto sacramental de Madrid, y desde luego ha de ser posterior á 1635, fecha de la representación de *El Galán Fantasma*, citado en la comedia.

A juzgar por los últimos versos de la pieza, Calderón hubo de titularla: *El Amor Enamorado*. Probablemente también tomó por modelo la comedia de Lope que versaba sobre el mismo asunto, de la propia suerte que imitó *El Alcalde de Zalamea* de Lope en el suyo, y la *Venganza de Tamar* de Tirso en *Los cabellos de Absalón*.

«Se reconoce en toda la comedia — escribe Antonio de Latour, que ha traducido la obra al francés — el talento de ejecución, la habilidad técnica, el instinto dramático del autor de tantas comedias vivas, animadas é ingeniosas.»

He aquí el argumento:

Atamas, rey de Gnido, tiene una hija (Psiquis), cuya hermosura da lugar á que el pueblo abandone el culto de Venus y destruya sus altares, á fin de adorar sólo á la infanta. Para desagraviar á Venus, Júpiter dispone que se le haga el sacrificio de Psiquis, dejándola abandonada en una isla desierta. Atamas cumple, contra su voluntad, el mandato, y Psiquis es llevada

(1) Se conserva un manuscrito, de letra de fines del siglo XVII, procedente de la Biblioteca Osuna, en la Nacional de Madrid.

(Vid. *Catálogo de las piezas de teatro que se conservan en el departamento de manuscritos de la Biblioteca Nacional;* Madrid, 1899; página 354).

La primera edición de la comedia: *Ni Amor se libra de amor*, es la incluída en la *Tercera parte de comedias de Don Pedro Calderón de la Barca*, publicada en Madrid, en 1664, por D. Sebastián Ventura de Vergara Salcedo. En la edición de D. Juan de Vera Tassis y Villarroel, forma parte del tomo III (Madrid, 1682).

Se ha reimpreso luego en todas las colecciones de las obras de Calderón, y en el tomo XII de la *Biblioteca de Autores Españoles* (pp. 657-679).

á la isla, donde la alberga Cupido (que antes habló con ella en el jardín de Atamas y fué herido por una de sus propias flechas, que Psiquis le arrojó, sin conocer su verdadera forma). El dios del Amor rodea á Psiquis de todo género de comodidades y riquezas, pero la ve siempre de noche, sin consentir que ella le contemple á la luz. A instancias de su amada, Cupido consiente que hable con sus hermanas (Telenisa y Antrea), las cuales arriban á la isla en compañía de Atamas y de sus maridos, y se sienten dominadas por la envidia, al observar la felicidad de Psiquis. Hacen creer á ésta que su invisible esposo es un monstruo, y que debe descubrirle y darle muerte. Convencida Psiquis, previene una luz y un puñal, y, cuando llega la noche y Cupido se presenta, espera á que esté durmiendo para descubrirle, quedando maravillada de su soberana belleza cuando aproxima la luz. Pero una gota de cera cae sobre la mano del dios, y éste despierta y huye, después de hacer desaparecer los palacios en que Psiquis moraba, porque Júpiter no le ha consentido permanecer junto á ella, á hurto de Venus, mas que mientras sea invisible. Psiquis, desesperada, quiere matarse, y Cupido se muestra de nuevo, impidiéndoselo, y diciéndole que Venus se ablandó por fin y consiente en su matrimonio.

La comedia de Calderón es sumamente endeble. No hay en ella un solo rasgo de verdadera inspiración, ni una sola escena que sobresalga de la vulgaridad insigne que se observa en toda la obra. En la ocasión más crítica (escena 16 de la jornada tercera), Cupido anuncia un silogismo para probar que es el Amor, y no faltan los conceptos alambicados, las comparaciones ridículas y los vocablos cursis que tanto abundan en el repertorio calderoniano. En general sigue la tradición de Apuleyo, aunque introduciendo en ella

numerosas modificaciones de pormenor. Molière aprovechó probablemente la idea de los dos príncipes Lidoro y Arsidas, para sus dos cortesanos adoradores.

Entre los *Doze autos sacramentales y dos comedias divinas*, que el Maestro José de Valdivielso (1570?-1638) publicó en Toledo (por Juan Ruiz) el año de 1622, figura un auto rotulado *Psiques y Cupido*. Valdivielso fué grande amigo de Calderón (cuyas *Primera* y *Segunda* Partes de comedias aprobó en 1635 y 1637), como también de Lope de Vega y de Cervantes, y quizá su auto inspirase al creador de *El mágico prodigioso* la idea de escribir los dos cuyo contenido acabamos de indicar. El amor de Cristo á su Iglesia, el Misterio de la Transubstanciación, eran bases muy adecuadas para relacionar el mito pagano de Psyquis con la creencia católica: el simbolismo *ad usum Delphini* resultaba de facilísimo encuentro. Pero tanto la interpretación de Valdivielso como las de Calderón, son alegorías eruditas, que se apartan por completo del cauce *inconsciente* de la leyenda popular.

Schack hace del auto de Valdivielso el siguiente resumen:

«Psiquis es el Alma humana, la hija del Cielo, y el Amor es Cristo. El Mundo, el Deleite y Lucifer son galanes que pretenden la mano de Psiquis y se ven rechazados de ella, porque en sueños ha visto al Amor, á quien sólo desea pertenecer. Este se presenta como amante suyo, y se desposa con ella; el himeneo se celebra primero en su casa, en donde descubrirá su rostro, velado hasta entonces; para acompañar á la desposada hasta ella, la entrega á la Verdad y á la Razón. Las hermanas de Psiquis, que se llaman Irascible y Concupiscible, envidian la dicha de la desposada y se conjuran con los tres amantes desdeñados para destruirla. El plan se realiza. Déjase Psiquis

seducir de sus enemigos, anticipándose á la eternidad y temiendo en vez de creer. En la ocasión primera en que intenta levantar el velo del Amor es retirada por la Fe; en la segunda huye de sus brazos el divino amante, y ella se precipita en un insondable abismo. La Razón queda ciega de repente, y vaga lamentándose; aparécese la Verdad para buscar á la perdida; y mientras se conduelen ambas de lo ocurrido, se ve á Lucifer cabalgando en una serpiente, y teniendo en sus brazos á la desolada Psiquis, manchada de sangre y con negras vestiduras. El Amor, sin embargo, accede al fin á celebrar de nuevo su himeneo, movido por el arrepentimiento del Alma; la santa Virgen trae á Psiquis en sus brazos, él estrecha entre los suyos á la recién hallada, y en este instante la adornan blancos paños; ábrense sus ojos á la razón; huyen el Mundo, el Deleite y Lucifer; se ve al Cielo, padre de Psiquis, que ofrece á su hija una corona y una palma, y un coro solemniza con sus cánticos las bodas del Alma y de Cristo.» (1)

Valdivielso era buen poeta, y prueba de ello es su *Romancero espiritual,* pero los versos de este auto no son cosa mayor, exceptuando quizás aquella relación que Psiques hace de su caída:

«Yo me yua, ¡ay!, hermanas,
a Ciudad Reale;
errara yo el camino
en fuerte lugare, &.ª»,

(1) Conde de Schack: *Historia de la literatura y del arte dramático en España.* Trad. por Eduardo de Mier. Madrid, 1887. T. III, páginas 319-320.

Doze actos (sic) *sacramentales, y dos comedias divinas.....* por el Maestro Ioseph de Valdiuielso. Año 1622..... En Toledo. por Iuan Ruyz.—En 4.º—El acto: *Psiqves y Cvpido, Christo y el Alma,* ocupa los fols. 58 á 69.—En el texto, Valdivielso habla de *Marta la piadosa;* la comedia de Tirso de Molina, que lleva ese título, se escribió probablemente hacia 1614.

que es bastante linda. Pero el fanatismo teológico estropea el enredo, sacando á relucir aquella servidumbre de la Razón respecto á la Fe, que establece una antítesis absurda entre dos aspectos de una misma función psicológica.

Consta que Lope Félix de Vega Carpio (1562-1635) escribió una comedia con el título de: *Psiques y Cupido*, que cita en la primera lista incluída en *El Peregrino en su patria*, y que, por consiguiente, es anterior á 1604; pero dicha comedia, si es que se conserva en alguna biblioteca, no se ha publicado (1). Probablemente, como advierte el Sr. Menéndez y Pelayo, Calderón se inspiraría en ella.

***

A otro orden pertenece el poema *Psyche*, en doce cantos, escrito por el sevillano Juan de Mal-Lara (1527-1571), esclarecido humanista y autor dramático (2). Su inspiración directa fué sin duda *El Asno de oro* de Apuleyo, bellamente traducido del latín al castellano en 1513 por Diego López de Cortegana,

(1) Vid. Cayetano Alberto de la Barrera y Leirado: *Catálogo bibliográfico y biográfico del teatro antiguo español;* Madrid, 1860. Página 431.—Hugo Albert Rennert: *The Life of Lope de Vega* (Glasgow, Gowans & Gray, 1904). Pág. 528. Consérvase una comedia de Lope, con el título de: *El amor enamorado,* uno de cuyos personajes es Cupido, pero no se refiere al mito de Psyquis.

(2) La *Psyche* de Mal-Lara permanece aún inédita. Consta en el manuscrito M-166 (hoy Ms. 3949) de la Biblioteca Nacional de Madrid (en 4.º 159 × 83 mm. 13 hs. de prels. y 332 numeradas). Va dedicada «a la muy Alta y muy Poderosa Señora Doña Joana, Infanta de las Españas y Princesa de Portugal.»

M. Antoine de Latour, en su interesante libro: *Psyché en Espagne* (Paris, Charpentier, 1876), hace un análisis de este poema, del cual le facilitó copia D. José María Asensio. También lo analiza extensamente el Sr. Menéndez y Pelayo, á las páginas 85 á 104 de su *Bibliografía hispano-latina clásica.*

El manuscrito, de muy linda letra del siglo XVII, lleva el siguiente título: *La / Psyche de I. de Mallara. Di / rigida a la muy alta y muy*

Arcediano de Sevilla y fervoroso erasmista (1). El verso suelto, con poca destreza manejado, en que está escrito todo el poema, hace sumamente enojosa su lectura, pero no faltan en él trozos de muy alta poesía, y pensamientos de sublime grandeza moral. La estructura de la obra se comprenderá, teniendo presentes los siguientes argumentos de cada uno de sus doce libros:

I. Un rey de Calcedonia tiene tres hijas. Las dos mayores casaron con los reyes de Galacia y Pafla-

poderosa señora / Doña Ioana, ynfanta de las españas y / Princesa de Portugal. Está encuadernado.

E.: El divino furor del alma Psyche,
aquel punto, desden y fantasia,.....
A.: Con este fructo fue bien remediado
el divino furor del alma Psyche.

Contiene: Portada (con dibujos á pluma).—Versos latinos de Mal-Lara en honor de Doña Juana.—Canción castellana que declara estos versos latinos.—Versos latinos de Fernando de Herrera.—Traducción de los anteriores en versos castellanos.—Soneto de Ioan Sanchez Çumeta.—Otro soneto del mismo.—Soneto de Christoual de las Casas.—Dedicatoria en prosa á Doña Juana.—A los lectores.—Argumento del primer libro.—Moralidad.—Texto del poema, dividido en doce libros, cada uno de los cuales va precedido de su argumento y de su correspondiente *moralidad.*—Translación de la *Psyche* de Fracastorio por Fernando de Herrera.

El poema es pesadísimo, pero, á pesar de todos sus defectos, merecería ser impreso. Se publicaron en aquella época cosas mucho peores.

(1) Cítanse las siguientes ediciones de la versión de López de Cortegana:

Sevilla, 1513 (?) (Hay ejemplar en la Bibl. Nac. de Madrid).
Zamora, 1536 (Citanla Brunet y Escudero y Perosso).
Zamora, 1539 (Citanla los mismos).
Medina del Campo, 1543 (Biblioteca Nacional).
Anvers, 1551 (Citala Pellicer).
Alcalá de Henares, 1584 (Citala Gallardo).
Madrid, 1601 (Citala el mismo).
Valladolid, 1601 (Citala el mismo).
Otra, sin lugar ni año, posterior á la de 1584 (Citala Pellicer).
Madrid, 1890. (Tomo CXLIII de la *Biblioteca clásica;* el pudibundo editor trae en latín parte del capítulo 4.° del libro X, por razones de *moralidad*).

Acerca de la persona y obras de López de Cortegana, véase nuestro libro: *Erasmo en España* (*Episodio de la historia del Renacimiento*), de próxima publicación en la *Revue Hispanique.*

gonia. La menor, Psyque, es adorada como diosa por su gran hermosura, y Venus, enojada, llama á Cupido para que la haga casar con la más vil criatura del mundo. Enamorado de ella Cupido, da orden que la entierren viva, lo cual, sabido por sus padres, viénenlo á poner por obra y la dejan sobre unas peñas, donde mandó Apolo.

II. Queda sola Psyque, y, llevada por los céfiros, baja á las casas maravillosas de Cupido. Allí la ve su esposo, pero ella, enojada de la soledad, le pide que le deje ver alguna cosa humana. Él, contra su voluntad, consiente que reciba á sus hermanas. Envidia de éstas, traición que traman y consejo que dan y hacen creer á Psyque.

III. Psyque apareja el cuchillo y el candil, y, queriendo degollar á lo que pensaba ser dragón, ve al hermoso Cupido durmiendo. Una gota de aceite, que cae, quema el hombro del niño, el cual despierta viéndose descubierto y huye. Psyque, desesperada, quiere ahogarse en un río y se lo estorba el Dios Pan. Caso de la ninfa Syringa. Comienzan los trabajos de Psyque. La hermana se despeña, pensando casarse con Cupido.

IV. Psyque llega al reino de Paflagonia. El Rey enamórase de ella, y la Reina, por vengarse de su marido, se fué á casar con Cupido y despeñóse. Psyque desaparece, y el Rey marcha en su busca, enviando antes, con el mismo fin, á cinco caballeros. Venus tiene noticia de lo ocurrido y se enoja contra su hijo. Aventuras de Psyque con los caballeros que la siguen, con el jayán Brandonio, y con el ventero y su mujer.

V. Psyque visita los templos de Ceres y de Juno. Venus pide favor á Júpiter y que Mercurio publique la huída de Psyque, para que parezca delante de ella.

VI. Resuelve Psyque ir á casa de Venus. Esta

prueba á Psyque en los montes de diversas semillas, en la lana de oro, en el agua de los dragones, y, por último, en ir al infierno para pedir el vaso de la Hermosura.

VII. Los criados de Venus se amotinan contra su señora, para levantar por Reina á Psyque. Viaje de Psyque en la barca de Venus. Entrevista de Psyque con la Nereida en la isla del Sol.

VIII. Los padres de Psyque, con Brandonio, Agrifontes y los otros caballeros, parten tras ella. Continúa el viaje de Psyque. Descripción del templo de Neptuno, donde estaba la boca del Infierno. Pintura de éste. Psyque llega ante Proserpina y le pide el vaso de la Hermosura.

IX. Descripción de las casas de Proserpina. Psyque sale con el vaso, quiere probar lo que llevaba, y cae muerta. Cupido la resucita y encierra el sueño letal en el vaso. Otros sucesos.

X. Aventuras de Psyque llevando el vaso. Cupido sube al cielo, para pedir favor á Júpiter. Psyque da el vaso á Venus, la cual le encomienda el cargo de su casa. Lleva Mercurio á Psyque á la casa de Areta, para que se purifique.

XI. Prueba de Psyque en casa de Areta. Llega Cupido y conduce á Chipre á su nueva esposa.

XII. Venus, Cupido y Psyque navegan en la nave imperial de España, ofrecida por Proteo. Visita á los dioses de Rodas, Creta, Naxos, Delos, Lemnos y Tracia. El hermano del padre de Psyque se levanta con el Reino. Psyque socorre á su padre. Bodas de Psyque y Cupido.

Para que se forme idea de la versificación y del estilo del poema, copiaremos un fragmento del libro III (fol. 61 á 64), referente al momento en que Psyque descubre á Cupido durmiente:

«Viene el marido luego con la noche,
y a su tiempo se aniega en largo sueño,
sin pensar en el mal que le aguardaua.
Psyche, si en algun tiempo auia temido,
entonces erà el miedo incomportable;
sin fuerças en su alma y cuerpo estaua;
guiandole sus hados brauamente,
toma un poco de esfuerço y sale, passo,
de la cama que ascuras va tentando,
y, con menudos passos, poco a poco,
se ua do esta su lampara escondida
que por su mal guardaua aquella lumbre
prolixa, que duraua tan dañosa,
que no uuo ayre alli que la matasse,
sino que todo estaua presto a punto.
La luz descubre Psyche muy sin miedo,
por uer a quien mirando no veria,
segun se lo auia dicho su marido.
y toma en la otra mano su cuchillo,
con aquel feminil atreuimiento,
que para todo yua aparejada.
Mas ¿quien os contarà la marauilla,
lo que en ver aquel monstruo acaesciera
y que findio la sierpe ponçoñosa?
Musa de amor, que en esto bien me guias,
cuentalo, pues lo sabes, que la simple
Psyche se armò cruel, siendo hermosa,
aunque la hermosura no es muy mansa:
Assi como tendio la lumbre rayos,
y en los brocados dio por todo el lecho,
que de seda y de oro era labrado,
con finissimas piedras en los lazos,
con figuras y historias recamadas,
assi como se uio aquel gran secreto,
quando Psyche los ojos bien abria,
con el temor de uer la braua sierpe
que en despertar o no tenia su vida,
quando mas el cuchillo estaua a punto,
vio la fiera mas braua de las fieras,
vna sierpe domestica del pecho,
vn monstruo deleytable a todo el mundo,
vn animal terrible del ausencia,
la culebra que se entra por las almas,
lo que es amargo, brauo y enemigo,
lo que es mas dulce, manso y amoroso,
lo que en su uista da a todos amores,

lo que en ojos inuenta encantamentos,
cuyo dulce y amargo a los mas prueua;
aquel que todos llaman Dios, Cupido,
hermosamente viera recostado,
en cuya uista da el fuego vislumbres,
y doblaua su luz con alegria,
alçando ciertas llamas, que paresce
vn calor dar a otro fauor nueuo
y leuantar centellas de improuiso.
Reberueraua assi mismo esta lumbre,
en el agudo corte dando bueltas.
Como los que, encerrados en prisiones
de gran escuridad biuen gran tiempo,
ni tienen sol, ni luna, ni por arte
gozan de alguna luz, que quando salen
de tinieblas a do el sol esta claro,
alumbrados con rayos repentinos,
quedan con un temor grande en los ojos,
no pudiendo sufrir esto los cierran,
porque la luz es grande y los deslumbra,
auiendo estado tanto en las tinieblas,
assi, quando miro Psyche tal uista,
de tanta magestad y tan suaue,
espantada, temblando se repara;
faltauale la fuerça que tenia,
y el esfuerço de que antes se vistiera,
dexa lo ageno y toma lo que es suyo,
que era temor, y ponesse amarilla;
huyò el color, cayose la cara;
no pudiendo en sus pies ella tenerse,
de rodillas se pone, y, con temblores,
busca donde esconder el hierro agudo,
y dudò muchas vezes si le fuesse
bueno ponerlo dentro de su pecho,
pues que lo merescia por traydora,
y ciertamente creo lo hiziera,
si por entre los dedos no colara,
cayendose en la cama aquel cuchillo:
ya falta de salud, ya desmayada,
se esta mirando assi primeramente
si es ella la que quiso obrar tal cosa,
si dio su confiança a otras orejas,
y si querria dar muerte a aquella vida.
Buelue con grande priessa a uer tal cosa,
mirando aquel su sol, ya recreada
en uer que no auia hecho mas de uerlo:

mira el crespo cabello, hecho anillos,
de la cabeça roxa mas que el oro,
de la immortal ambrosia rociada;
las ceruizes y cuello en blanco eran
a una leche o nieue comparadas,
las mexillas, en purpura teñidas,
lustres dé rosas daua su mixtura;
de los cabellos largos salen ondas
de hermosas crisnejas rociadas,
vnas a las espaldas, y a los lados
otras dan en la frente muy sin horden,
acabando las puntas en sortijas,
que no ay oro de Tibar que les llegue,
ni aun osara llegar por ser indigno,
no tanto por quien es el dueño dellos,
quanto por la fineza que tenian,
porque cada cabello daua un lustre,
que competia con otro de los mismos;
y Psyche se miro tambien los suyos,
y todos de vn metal ser parescian,
aunque los della eran mas tendidos,
mas largos y que amor diera uentaja
en cabellos, a dar en ellos voto,
aunque Psyche dixera que los otros
eran los mas hermosos; entretanto,
la lumbrezilla que daua la lampara
de plata en cierta forma muy bien hecha
y con olio clarissimo alumbraua,
haziendo cierta buelta en los cabellos,
no puede sosegar, porque la llama
se yua hazia ellos relumbrando,
y ellos dan la materia, como espejo
en que haze mil rayos con sus ondas
y cercase de estrellas la cabeça;
pues uer las alas bellas, que en los hombros
de quel Cupido yuan blanqueando,
de tan uarias colores matizadas,
que ni el arco del cielo, bella Iris,
muestra tantos, ni tales como estos,
ni las colas redondas de los pauos,
que Iuno hizo de estrellados ojos
de aquella guarda Argos, que Mercurio
mató por que bien libre lo quedasse,
ni el cuello de paloma ni de sierpe,
que aunque las plumas largas y mayores
con un sossiego blando reposauan,

las plumicas que andauan por de fuera,
las ternezicas y mas delicadas,
sin reposo se mueuen rebolando;
el ayre las lleuaua do queria,
y no se desmandaua, porque luego
a su lugar cada vna se boluia.
Lo demas de aquel cuerpo era hermoso,
al ygual de una obra tan perfecta;
liso, blanco por todo resplandesce,
y tal que a Venus no pesa que sea suyo,
ni le peso a sus pechos darle leche.»

En resumen: el poema de Mal-Lara, los autos de Valdivielso y Calderón, la comedia del mismo Calderón, el poema de Fúnes, las obras de Solís y de Comella, *El Amor enamorado* de Hartzenbusch, y probablemente la comedia inédita de Lope de Vega, proceden de un modo directo del *Asno de Oro* de Apuleyo, traducido al castellano en 1513 por Diego López de Cortegana; los episodios del *Libro del Conde Partinuplés* y de la *Historia del Caballero del Cisne,* vinieron á España por conducto francés, y quizá proceden, como veremos, de leyendas remotamente inspiradas en la misma novela de Apuleyo (1).

(1) Según Milá y Durán, la fábula de Psyquis existe en el *folk-lore* de Cataluña y Andalucía. «Yo mismo — dice el señor Menéndez y Pelayo — recuerdo haberla oído contar *(en la Montaña de Santander)* siendo muy niño.» *(Bibliografía hispano-latina clásica,* publicada en la *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos;* pág. 150). El mismo señor Menéndez y Pelayo hace notar (pág. 148) la imitación hecha por Baltasar Gracián en su *Criticón* (1650; *Crisi décima),* al describir el palacio de Virtelia, del pasaje en que Apuleyo pinta el palacio encantado á que fué transportada Psyque.

A la propia tradición legendaria corresponden los cuentos de: *El Príncipe encantado,* recogido por D. Alejandro Guichot y Sierra en Andalucía, y de: *La lavandera,* recogido en Extremadura por el Sr. Hernández de Soto (tomo X, pág. 217 de la *Biblioteca de tradiciones populares españolas).*

Durán (*Romancero General;* Madrid, 1859, I, XXII) advierte que el cuento del negro *Gaftas de la Luz,* cuya amada, perseguida por sus padres y sometida á trabajos imposibles, llamaba á las aves' que con sus lágrimas lavaban y con sus picos planchaban la ropa que la joven debia preparar, parece imitación del episodio de Psyquis y Cupido.

III

La tradición del cuento precedente en la literatura extranjera

La leyenda contenida en el *Libro del Conde Partinuplés* procede sin duda del *Parténopeus de Blois*, novela francesa del siglo XII, inspirada en algún cuento oriental, de los muchos que, después de las Cruzadas, pasaron á la literatura francesa, merced á la comunicación de los Francos con los Griegos. Nada de particular tendría, sin embargo, que el autor del *Parténopeus* hubiese tenido también en cuenta el relato del *Asno de Oro* de Apuleyo, que más adelante extractaremos. El nombre de *Parténopeus* parece tomado del *Roman de Thèbes*, poema francés del siglo XII, atribuído sin gran fundamento á Benito de Santa Mora é inspirado en la *Tebaida* de Estacio (1). La leyenda en sí misma, es conocida en Italia, Alemania, Inglaterra, Holanda, Dinamarca, Noruega é Islandia.

Conviene hacer notar, sin embargo, que, tanto la

(1) El estudio más completo que existe acerca de la leyenda de Partinuplés, es el de A. Trampe-Bödtker: *Parténopeus de Blois. Étude comparative &.ª* (*Videnskabs-Selskabets Skrifter*, II. *Hist.-Filos. Kl.* 1904, N.º 3). Cf. Milton A. Buchanan: *Partinuplés de Bles. An episode in Tirso's* Amar por señas. *Lope's* La viuda valenciana (En *Modern Language Notes*, January, 1906).

Vid. también E. Kölbing: *Beiträge zur vergleichenden Geschichte der romantischen Poesie und Prosa des Mittelalters* (Breslau, 1876).

versión española, como la islandesa y la danesa, y cierto fragmento inglés, publicado por el Roxburghe Club en 1873, se apartan bastante más del original francés que las versiones alemana (de Conrado de Würzburgo), italiana (de A. Pucci) y holandesa.

En cuanto á la Historia del *Caballero del Cisne*, figura, como hemos dicho, en la *Gran Conquista de Ultramar*, obra traducida del francés al castellano á principios del siglo XIV. El fundamento principal de la *Gran Conquista* es la *Historia de la tierra de Ultramar* de Guillermo de Tiro (m. 1184), obra escrita en latín y traducida poco después en lengua francesa; pero la leyenda del Caballero del Cisne no consta en el original latino (1). El autor español aprovechó además otras fuentes francesas, referentes al ciclo de la primera cruzada.

Este ciclo consta principalmente de cinco ramas: la *Chanson d'Antioche*, la *Chanson de Jérusalem*, *Les Chetifs* (Los Cautivos), *Hélias* (el Caballero del Cisne) y *Les Enfances de Godefroi*. La canción de Hélias fué compuesta después de las tres primeras. De la *Chanson d'Antioche* se conserva un largo fragmento, que algunos han atribuído á Gregorio Béchada, poeta provenzal del siglo XII, y que indudablemente fué conocido por el redactor castellano de la *Gran Conquista de Ultramar*.

Con respecto á la Historia del Caballero del Cisne, es dudoso que el arreglador castellano utilizase inmediatamente los poemas del ciclo de la primera cruzada. Más verosímil es, como pensaba Milá y Fontanals, que tuviera en cuenta alguna compilación en prosa francesa, y á ello inclinan las semejanzas entre la redacción española y el texto de los manuscri-

(1) Comte de Puymaigre: *Les vieux auteurs castillans;* 2º Série (Paris, 1890); pág. 117 y ss.

tos 781 y 12558 del fondo francés de la Biblioteca Nacional de París, citados por el Conde de Puymaigre. En la versión del ms. 12558, el Conde Eustacio es Lotario, rey de un país situado cerca de Hungría, é Isonberta es Elioxa; los detalles varían, pero los episodios son esencialmente los mismos que en la versión castellana.

Por lo que hace á la leyenda en sí misma, sus orígenes permanecen aún bastante oscuros. Una tradición del Brabante, consignada por Jehan Le Maire en su *Tiers Livre des Illustrations de France orientale et occidentale* (París, 1548), afirma que el Caballero del Cisne es Salvio Brabon ó Brabo, lugarteniente de Julio César. Paseándose cierto día por las orillas del Rhin, Brabo ve una barquilla y junto á ella un cisne. Sube á la barca, y el cisne le lleva por el río hasta un castillo, donde encuentra á la reina Germania, llamada por sobrenombre *Swane* (Cisne), que había sido robada por el rey Inaco. Brabo reconcilia á Germania con su *hermano* Julio César, y en premio obtiene la mano de la hija del rey Inaco, llegando á ser así el primer príncipe de Brabante.

Según otra versión, localizada en la tierra de Clèves, el Caballero se llama *Hélie* ó *Helias*. Es un enviado del cielo que, á fines del siglo VIII, salva á la princesa Beatriz, «de la ilustre familia de los Ursinos, patricios romanos».

Mauricio Kufferath (1), fundándose en que el nombre de *Elias (Helias* ó *Hélie) Grailus (Gralius* ó *Graïl)* es el generalmente aplicado al Caballero del Cisne en la tradición medieval, y recordando un Elías ó *Elius Gracilis*, legado romano en Bélgica en la época de Nerón (años 57-58 d. de C.), citado por Tácito

(1) *Lohengrin*, 4ª éd. Paris, Fischbacher, 1895. Págs. 15 y 16.

en sus *Anales* (XIII, 53), supone que nuestro caballero pudo muy bien ser algún oficial aventurero que fué á esa región formando parte de alguna expedición militar romana y que permaneció en el país de Clèves, después de haber contraído matrimonio con cierta mujer de su misma patria, viuda de algún jefe germano.

La hipótesis del filólogo alemán Goerres, según la cual la fábula del Caballero Elías no es otra que la del mismo Ulysses, parécenos más acertada. Desde luego es un hecho que Tácito, en el capítulo III de su precioso opúsculo sobre los germanos, escribe: «Piensan algunos que Ulysses, en su larga y fabulosa navegación, en que anduvo vagando, llegó á este Océano, y que entró en Germania, y que fundó en ella á Asciburgio, lugar asentado á la ribera del Rhin y habitado hoy día; y que en tiempos pasados se halló allí un altar consagrado á Ulysses, en que también estaba escrito el nombre de Laertes su padre; y que en los confines de Germania y Retia se ven hoy día letras griegas en monumentos y sepulcros.» Si la hipótesis tuviese fundamento, sería un dato interesantísimo para afirmar el origen oriental de la leyenda.

El caso es que la fábula de que tratamos se encuentra considerablemente propagada durante la Edad Media. Vémosla en Islandia, donde una *saga* supone á nuestro héroe hijo de Julio César (1); la hallamos también en Irlanda y en Inglaterra, donde una tradición anglo-sajona de las referentes á Beowulf, habla de cierto personaje llamado *Sceâf*, *Scuf* ó *Scup*, antecesor de Wotan (Woden ú Odino), que, en su juventud, llega en un barco sin velas á la isla de Escania y es proclamado rey; es popularísima en Alemania y en Francia, y todavía se imprime en Flandes en libros de

(1) M. Menéndez y Pelayo: *Orígenes de la Novela*. Madrid, 1905. Pág. CLVIII.

cordel, con el título de: *Schoone Historie van den Ridder Helias, genaamd den Ridder met de Zwaan* (1).

Creada por los poetas la leyenda del Santo Grial, á imitación de la orden de los caballeros Templarios, introdúcese á fines del siglo XII un nuevo elemento en la historia crítica del Caballero del Cisne. Esta introducción se manifiesta por primera vez literariamente en el *Parzival*, del *minnesinger* alemán Wolfram de Eschenbach. Al final de su poema, compuesto en 1205, Wolfram de Eschenbach trae la historia del Caballero del Cisne, á quien hace hijo del rey del Graal, llamándole *Loherangrein* (después *Lohengrin*) (2). Las fuentes de este *minnesinger* fueron, con Chrétien de Troyes, algunos poemas provenzales hoy desconocidos.

Además del nuevo elemento mencionado, en el siglo XIII se aprovecha la leyenda para otros fines. Los poemas franceses del ciclo de la 1.ª cruzada, á los que responde nuestra *Gran Conquista de Ultramar*, aplican la leyenda á los orígenes de la casa de Godofredo de Bullón, haciendo á éste hijo de Ida y del conde Eustacio de Boloña, y nieto por tanto del Caballero del Cisne. Del gran poema épico: *Le Chevalier au Cygne*, correspondiente á este ciclo y escrito en el siglo XIV, se conservan dos textos ligeramente distintos, uno de ellos representado por varios manuscritos de París y publicado por C. Hippeau en 1874 (París); otro, representado por cierto manuscrito belga, dado

(1) En la literatura popular de Dinamarca figura, con el nombre de *Gerhart Swan*, un personaje cuyas hazañas son muy semejantes á las del Caballero del Cisne. Se habla también de una fabulosa orden de la caballería del Cisne, creada en 1290 por el Emperador Rodolfo de Habsburgo y restaurada, para fines de caridad, en 1845, por el Rey de Prusia.

(2) De *Loheran*, en francés *Loherain* ó *Lorrain* = lorenés (de la Lorena, país donde se localizó la leyenda); y *grein* ó *grin*, que Kufferath supone ser corrupción de *Grail*, derivado de *grailus* ó *gracilis*. Según la hipótesis de Kufferath, *Loheran-Greil* sería la transcripción alemana de *Grail le Loherain*.

á luz por el Barón de Reiffenberg en 1846. En ambos, el caballero se llama *Helias*, y en ambos aparece el tipo de la odiosa suegra, que recuerda las madrastras del *Dolopathos* francés (s. XIII), del *Libro de los engaños e los asayamientos de las mugeres*, mandado traducir del árabe al castellano por el Infante Don Fadrique en 1253 (1), de los romances españoles de *Doña Arbola* y de muchos cuentos populares.

Según el manuscrito de París, la duquesa de Bullón se llama Beatriz, y el caballero sajón que le disputa sus tierras es el duque Regnier. En el manuscrito belga, la princesa de Bullón se llama Clarisa y su enemigo es el Conde de Blanqueburgo. En el primero, lo que estimula á Beatriz á interrogar á su esposo acerca de su nombre y patria es la curiosidad; en el segundo, el diablo mismo es el que incita á la mujer para que haga esas preguntas. He aquí el texto del ms. de París, referente á este extremo:

«Une nuit jut *(estaba acostada)* la dame; oyez qu'elle pensa.
Que ce dont et pourquoi son sire lui vea *(le hizo prometer)*
que ne fût tant hardie que lui demandât jà
dont est et de quel terre, et comme fait nom il a.
Elle ne put dormir, mais toute nuit veilla.
Quoi qu'en doie advenir tout lui demandera...
Quand li ber l'entendit, s'a la couleur noircie:
«Dame—ce dit le duc—ci faut la druerie *(aquí acaba la amistad)*;
demain departira la nôtre compaignie.»
La dame cuida bien que ce fut gaberie (2) *(burla)*.
«Beau sire, où irez-vous?» ce lui dit sa maisnie.
«Seigneur, je m'en irai, si Dieu me benéie *(bendiga)*.
Ne puis plus arrêter, ma foi en est plevie *(comprometida)*,
car le cygne revient à toute la galie...»
Et la france ducoise en plore et se larmie;
as pieds lui est chéue, par Dieu merci lui crie,
mais toute sa prière ne lui vaut une alie.»

(1) Véase nuestra edición en la *Bibliotheca Hispanica* (Barcelona-Madrid, 1904).

(2) Todavía en lengua catalana se dice: *gabador*, por engañador, embustero.

En el poema de Wolfram de Eschenbach, la Duquesa de Brabante aparece solicitada por muchos pretendientes, pero ella no quiere entregarse sino al que Dios le envíe. Un día aparece Loherangrin, procedente de Montsalvato (el templo de la orden del Graal, situado en los confines *de España*, donde se guarda la copa en que José de Arimatea recogió la sangre de Cristo crucificado). El Caballero declara su amor á la Duquesa y se casa con ella, pero exigiéndola que nunca le pregunte quién es. Ella accede, pero la curiosidad, al cabo de varios años, hace que la Duquesa falte á lo prometido, y Loherangrin se ve obligado á partir, en la barca llevada por el cisne, dejando como recuerdo á su esposa, la espada, el cuerno y el anillo.

Después del poema de Wolfram de Eschenbach, otros poetas alemanes trataron el mismo asunto. Entre ellos merecen mencionarse Conrado de Würzburgo, autor del poema: *Der Schwanritter* (El Caballero del Cisne), y un anónimo del siglo XIII, á quien se debe el *Lohengrin* conocido con el título de *Lohengrin bávaro.*

El poema de Conrado de Würzburgo fué publicado en 1816 por los hermanos Grimm (1). En él figura un Emperador llamado Carlos (probablemente Carlomagno), y en él también el Caballero del Cisne contrae matrimonio con la *hija* de Godofredo de Bullón, duquesa de Bullón y del Brabante. La pregunta que origina la desgracia de la duquesa no nace de la mera curiosidad, sino del deseo de que sus hijos puedan responder cuando se les interrogue acerca de la condición de su padre.

El *Lohengrin* bávaro, publicado por Goerres en 1813, nos muestra la leyenda bajo un aspecto que hoy, gracias á Wagner, nos es más familiar. El autor alude

(1) Véase la edición del Dr. Franz Roth *(Der Schwanritter;* Frankfurt am Main; 1861; 52 págs. en 8.° m.).

al fabuloso *Torneo de cantores* que se supone celebrado en 1206 en la corte del Landgrave Hermann de Thuringia, y al cual se dice asistieron, entre otros, Wolfram von Eschenbach, Tannhaeuser, Walther von der Vogelweide y el poeta-brujo Klingsor, natural de Hungría. Pone el relato en boca de Wolfram de Eschenbach, y convierte al Emperador en Enrique *el Pajarero,* duque de Sajonia (876-936), al sajón, enemigo de la Duquesa, en Federico de Telramunt, y á Lohengrin en hijo de Parsifal. La Duquesa de Brabante recibe aquí el nombre de Elsa (Els, Elsani ó Elsany). La causa de la pregunta que origina la partida de Lohengrin, es aquí el haberse lamentado la Duquesa de Clèves, delante de Elsa, de la ignorancia en que se hallan acerca del abolengo de un Caballero tan valeroso como el del Cisne, lo cual incita á Elsa á quebrantar su promesa.

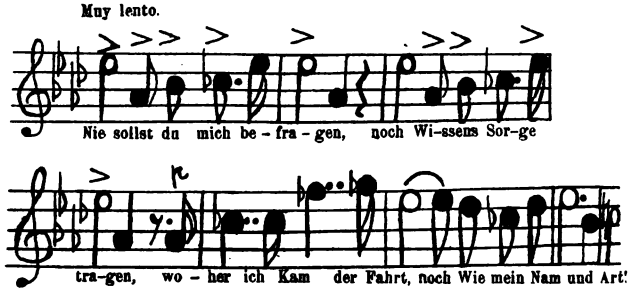
De todas estas fuentes, pero principalmente del *Lohengrin* bávaro, se valió el portentoso genio de Ricardo Wagner (1813-1883) para componer una de las maravillas artísticas más sublimes: su ópera en tres actos: *Lohengrin,* escrita ya en 1847, pero no representada hasta el 28 de Agosto de 1850 (1).

Wagner coloca la acción de su ópera en Amberes, á mediados del siglo X. Supone que, ante Enrique, rey de Alemania, Federico de Telramundo, conde brabanzón, á quien el príncipe de Brabante, al morir, había encomendado sus hijos Elsa y Godofredo, acusa á la primera de haber matado á su hermano y pide la propiedad de su territorio. El Rey remite el pleito al juicio de Dios. Lohengrin viene por el Escalda, en una barquilla conducida por un cisne, y acepta el combate por Elsa contra Federico. Elsa le promete fe

(1) Vid. M. Kufferath: *Lohengrin.* 4º éd. Paris, Fischbacher, 1895. Págs. 91 y 95.

y jura ser su esposa si vence á Federico, pero Lohengrin exige, como condición de su amor, que ella no ha de intentar nunca saber cuáles son su patria, su raza, ni su ley. El tema de esta condición es de singular y misteriosa grandeza:

«*Nunca debes tú preguntarme, ni cuidarte de saber, de dónde vengo en mi viaje, ni cuáles son mi nombre ni mi clase.*»



Aceptada la exigencia por Elsa, tiene lugar el combate, y Lohengrin vence á Federico.

Ortrudis, mujer de Federico, convence á éste de que el encanto que protege á Lohengrin perderá su fuerza si Elsa se atreve á descubrir el secreto de su ser. Después, ante el pueblo, Ortrudis pretende humillar á Elsa, echándola en cara que ignora quién es su esposo y de dónde viene.

Impresionada Elsa por este suceso, la misma noche de las bodas pide á Lohengrin que le declare su nombre, patria y ser, porque teme que algún hechizo le arrebate á su amante. En aquel momento entran en la cámara nupcial Federico y cuatro vasallos, para dar muerte á Lohengrin, pero éste mata á su enemigo, y dice luego á Elsa que delante del Rey le dirá lo que desea saber. En efecto, ante el Monarca, los nobles y

los vasallos, Lohengrin declara venir de Montsalvat, y ser hijo de Parsifal, rey del Grial, después de lo cual anuncia su partida, abandonando á Elsa por haber faltado á su juramento y dejándola en recuerdo su trompa, su espada y su anillo. Antes de partir hace oración, y el cisne de la barquilla se trueca en Godofredo (el hermano de Elsa), ocupando su lugar la paloma del Grial, que arrastra la barquilla en que Lohengrin vuelve al lugar de donde vino primero.

La escena en que Lohengrin descubre públicamente su secreto, es de una solemnidad grandiosa:

LOHENGRIN *(con acento severo)*. — ¿Recordáis que juró no preguntarme quién soy? Pues bien, ha dado crédito á los insidiosos consejos de un espíritu pérfido y astuto. Ya que la duda se infiltró en su pecho, no he de callar más. Nada me digné decir al enemigo, mas á vosotros voy á declarar mi nombre, mi abolengo! No he de ocultarme, no; ante el rey, ante el mundo entero, lealmente desvaneceré el misterio. *(Altivamente)*. ¿Quién de vosotros es más grande que yo?

TODOS. — ¿Qué dirá? ¿cuál será ese misterio? Si corre algún peligro ¿por qué lo declara?

LOHENGRIN. — Hay en lontananza un mundo inaccesible, un lugar sagrado llamado Montsalvat. Allí se eleva un templo indestructible, cuyo brillo no tiene igual en la tierra. En sus muros, como el Santo de los Santos, consérvase con misterio un vaso augusto que los ángeles entregaron á la piadosa guarda de los hombres más puros. Una paloma, cruzando el espacio, acude cada año á renovar su esplendor. ¡Es el Santo Grial! Él infunde en sus caballeros inextinguible ardor; quien obtiene la gloria de servirle, queda investido de poder sobrehumano, y, seguro de la victoria, tiene en su potente mano la suerte de los malos; aun cuando haya de trasladarse á lejanas comarcas para proteger el derecho y la virtud, su poder subsiste y su fuerza es sagrada, *mientras su título es ignorado de todo el mundo. Mas tan sublime y maravilloso misterio no debe ofrecerse á la mirada de los mortales; ninguno de los nuestros elude la ley severa, y, al descubrirse su incógnito, ha de partir.* Pues bien! desco-

rrido el denso velo, he de seguir la ley del Santo Grial? Parsifal es mi padre; suya es la corona; yo soy Lohengrin! (1)

«El interés de *Lohengrin* — escribe Wagner en su famosa carta de 1860 á Federico Villot — reposa enteramente sobre una peripecia que se efectúa en el corazón de Elsa y que toca á todos los misterios del alma. La duración de un hechizo que esparce su felicidad maravillosa é infunde en todo la más plena seguridad, depende de una sola condición, á saber: que jamás se profiera esta pregunta: *¿de dónde vienes?* Pero una profunda é implacable angustia arranca violentamente de un corazón de mujer esta pregunta, como un grito, y el hechizo se desvanece.»

No nos compete analizar aquí esta obra maestra del arte musical, pero sí hemos de decir que, desde el punto de vista estético, ésta es la expresión más hermosa que el mito de Psyquis ha encontrado. Quizá sea mayor en otras obras de Wagner el interés metafísico (tal ocurre, por ejemplo, con *Tristán* y con *Parsifal);* quizá en otras sea más refinado el elemento mítico (como acontece en *El anillo del Nibelungo),* pero en ninguna es tan *humano* el ambiente, ni tan ingenua y delicada la poesía. Compréndese por ello fácilmente que sea la más popular de las producciones de su insigne autor.

* * *

Volvamos ahora á las obras directamente inspiradas en la narración de Apuleyo, al cual grupo pertenecen en España, como hemos dicho, el poema de Mal-Lara y las producciones dramáticas de Valdivielso, Calderón y Hartzenbusch.

(1) Vid. *Dramas musicales de Wagner.* Barcelona, Biblioteca «Arte y Letras», 1885. Tomo I. Págs. 181 y 182.

Son numerosísimos los trabajos de este género que podríamos señalar en el Extranjero. Conócense, con el título de *Psyché,* las siguientes obras lírico-dramáticas, entre otras, que citaremos luego:

A) Una ópera cómica en tres actos, letra de Julio Barbier y Miguel Carré, música de Ambrosio Thomas, representada en la Opera Cómica de París el 26 de Enero de 1857;

B) Un drama lírico en cinco actos *(Amor y Psyquis),* escrito en danés por Paludan-Müller, y traducido al alemán por Friedrich Bresemann en Trier, el año 1848;

C) Una ópera, con música de Winter, representada en Munich en 1793;

D) Una ópera alemana, con música de Wessely, representada en el Teatro Nacional de Postdam en 1789;

E) Una ópera alemana, con música de Juan Federico Agrícola, representada en Berlín en 1756;

F) Una ópera en tres actos, con música de Juan José Fux, representada en Viena en 1719;

G) Una ópera alemana, con música de Keiser, representada en Hamburgo en 1702;

H) Una tragedia lírica en cinco actos y un prólogo, letra de Fontenelle y Thomas Corneille y música de Lulli, representada en la Academia Real de Música el 19 de Abril de 1678;

I) Una ópera en cinco actos, traducida de Quinault por Shadwell y puesta en música por Lock, en colaboración con Draghi, representada en Londres hacia 1674;

J) Una *tragi-comédie-ballet* en cinco actos y un prólogo, letra de Molière, Quinault y Pedro Corneille, y música de Lulli, representada en el teatro del Palacio de las Tullerías el 17 de Enero de 1671;

K) Una ópera italiana, con música de Striggio, representada en Florencia en 1565, con motivo de las bodas de Francisco de Médicis y la Archiduquesa Juana de Austria (1).

***

En Portugal, la fábula de Psyquis tiene una representación brillantísima en la *Cançao de Encantamento,* compuesta por el insigne poeta Francisco de Sá de Miranda (1495-1558). Sá de Miranda se inspiró principalmente en Apuleyo, aunque quizá aprovechó también las tradiciones del *folk-lore* portugués, relativas á esa fábula. «Son versos — dice el Sr. Menéndez y Pelayo — de vago y misterioso hechizo, á despecho de las terminaciones agudas que no disonaban al oído de Sá de Miranda, como tampoco al de Boscán, con quien tiene tantos puntos de semejanza. Y aun me atrevería á decir que en esta fábula más bien favorecen que perjudican al efecto, dándola cierto tono penetrante y quejumbroso.» (2) El texto es como sigue:

« Em tempo antigo, longe, em terra estranha,
hum Rei & huma Rainha
ouuerão filhas: a primeira veo
de beldade tamanha,
que alguma igual não tinha,
somente a que despois foi a do meo:

(1) Vid. F. Clément et P. Larousse: *Dictionnaire lyrique ou Histoire des Opéras.* Paris, Larousse, sin a. Págs. 555 y 556.

La tragicomedia de Molière tuvo un éxito excepcional. Robinet, que la vió en 20 de Noviembre de 1672, decía que el espectáculo

«Surpasse tous les Opéra
Qu'on void, et, je crois, qu'on verra.»

Cf. la pág. 287 del excelente libro de Ch. Nuitter et Er. Thoinan: *Les origines de l'Opéra française* (Paris, 1886).

(2) La primera edición de las *Obras* de Sá de Miranda es del año 1595. Hay otra de Lisboa, 1614, de la cual son reproducción las de 1632, 1651, 1677 y 1784. Otra de 1804 es reproducción del texto de la de 1595. Pero la mejor, sin disputa, es la de Carolina Michaëlis de Vasconcellos (*Poesías de Francisco de Sá de Miranda;* Halle, Max

mas logo sobreueo
inda outra, qu'estas fez como às estrellas
faz o Sol claro tanto que aparesce.
Fallaúão caualleiros & donzellas,
como nas cousas raras acontesce,
a gente se lhe offresce
como a Deosa immortal,
tè do bem o sobejo sempre he mal.
Não soffreo tal offensa Amor altiuo
que fosse às Deosas feita,
seu arco encorda, os tiros apurou,
de chumbo & d'ouro viuo,
voando, a o ar se deita,

Niemeyer, 1885). El colector del *Parnaso Lusitano* (París, 1827; III, 155) reimprime también la *Cançao*.

No teniendo á mano la edición Michaëlis, cito por la siguiente: *As obras do celebrado lvsitano o doutor Francisco de Sá de Miranda, collegidas por Manoel de Lyra.* (Lisboa), 1595.

La *Cançam do Encantamento* ocupa los ff. 132 á 136.

La Sra. Michaëlis cita una variante de los cuentos del *folk-lore* portugués relativos á Psyquis, recogida por Adolfo Coelho. Z. Consiglieri Pedroso, en sus *Estudos de Mythographia Portugueza* (*O Positivismo*, II, 453) afirma haber recogido siete:

«Do cyclo de *Amor e Psyche* figuram no presente volume sete variantes, reproduzindo uma d'ellas mais propriamente a forma da lenda *Pururavas-Urvaçi* (Cf. para este cyclo F. Liebrecht-*Zur Volkskunde*, Amor und Psyche). A lenda pela primeira vez apresentada por Apuleo, e que provavelmente não é da sua invenção nem exclusivamente romana, mas sim indoeuropeia (Cf. Liebrecht, *loc. cit.*) acha-se modificada pela seguinte fórma nos contos populares portuguezes: uma esposa humana tem secretas relações com um ente sobrenatural, que lhe dá todas as riquezas, mas que ella não póde vêr, por isso que só de noite se encontram. Contando á mãi ou ás irmãs o seu enlace mysterioso, estas induzem-na a accender uma luz durante a noite (o feixe de luz, que os Gandharvas dirigem para o corpo nú de Purûravas) para vêr as feições do esposo desconhecido, que jaz adormecido a seu lado. Cedendo a uma fatal curiosidade, ella assim o faz, mas apenas accende a luz, segundo umas versões, ou segundo outras, por ter deixado cair um pingo de cera no rosto do amante, e ainda por lhe ter queimado a pelle que elle todas as noites despe, o ente sobrenatural desapparece, devendo ella para o tornar a encontrar passar grande numero de difficultades em que de ordinario tem de romper um par de botas de ferro e percorrer successivamente os reinos do sol, da lua e do vento. A's vezes é a simples indiscripção em revelar o nome do ente desconhecido (Cf. *O principe de cabeça de cavallo*). Outras vezes, como acima dissémos, é a esposa a entidade sobrenatural (*Urvaçi*) e o esposo o personagem humano. Apesar da modificação, os laços que prendem o conto ao mytho oriental e á lenda classica são bem

n'hum momento tudo atrauessou:
mas muito se enganou,
que quando aquella Iffante ante si vio,
fugiolhe o coração, a frecha cae,
e no pè que diante hia o ferio.
Chora o mimoso, & grita polla máy,
com tal conselho sae,
faz hum parque encantado,
hi geme, alli suspira magoado.
Ia dantes disto âquella acesa fama
da fermosa Princesa,
a grande Venus toda receosa,
os seus Archeiros chama,

visiveis. Em todos tres se dà a ligação de dois entes de naturaleza differente, e é a revelação da natureza do esposo sobrenatural a causa da perda temporaria da felicidade, que sómente se readquire depois de uma serie de difficeis provações.» (Págs. 453 y 454, del tomo II de la revista portuguesa: *O Positivismo;* Porto, 1880; *Estudos de Mythographia Portugueza*, por Consiglieri Pedroso).

Para el *folk-lore* italiano, véase el *Archiv. delle tradiz. popol.* Vol. XIII, fasc. 3, pág. 441. — En cuanto al inglés, véase la copiosísima colección de 345 versiones del mito: *Cinderella. Three Hundred and forty-five variants of Cinderella, Catskin, and Cap o'Rushes, abstracted and tabulated, with a discussion mediaeval analogues, and notes*, by Marian Roalfe Cox. With an introduction by Andrew Lang, M. A. London, Folk-Lore Society, David Nutt, 1893.

Véanse también, tocante á Portugal, el cuento de *El viejo Querecas* (págs. 4, t. I y 177, t. II, de los *Contos trad. do povo port* de Braga; Porto, 1883; Braga cita otros modelos toscanos, suecos, noruegos y japoneses); respecto á Italia, los de *El rey de Amuri* y *El rey de cristal* (págs. 174 del tomo I y 207 del tomo IV de los *Fiabe, novelle e racconti* de Pittré; Palermo, 1875); en cuanto á Francia, los *Contes populaires de Lorraine* de Cosquin; y, respecto al Canadá, las *Traditions indiennes du Canada Nord-Ouest* de E. Petitot; Paris. 1886 (vol. XXIII de *Les littératures populaires de toutes les nations.*) D. Alejandro Guichot, en su notable *Ciencia de la Mitología* (Madrid, Suárez, 1903; pág. 323), cita la obra de Friedlaender: *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms* (Leipzig, 1885).

Entre los esquimales del Canadá, según el citado Petitot, se conserva la siguiente leyenda, que tiene relación con la de Psyquis: Tatkrem Innok (el hombre Luna) y Maligna (la mujer Sol) eran hermanos y estaban casados, pero Maligna no sabía quién era su esposo, porque solamente le veía de noche y sin luz en su choza. Una noche, Maligna ennegreció sus manos con el hollín de la lámpara y manchó el rostro de su esposo cuando lo abrazaba, sin que Innok lo notara. Llegado el día y descubierto el secreto, Maligna, temerosa, huyó al cielo como Sol brillante; el esposo Luna, frío y manchado, enemigo de las mujeres, la persigue siempre, pero nunca la alcanza.

em secreta defesa,
as mostras saõ porem de andar ociosa,
quando polla amorosa
e delicada praya rumor corre
incerto assi do pouo
que o poderoso amor de amores morre:
mas outra & outra vez torna de nouo,
a mãy com tal renouo
poem atras tudo, & ceua
a moça de alto sono, & ao Parque leua
Cae a noite do ceo, mas he de lumes
vencida, & fazem dia,
alli acordada vè viuas pinturas,
ardem ricos perfumes,
os cantares que ouuia
erão pera abrandar as pedras duras:
poemse a mesa: figuras
correm, de vasos sem preço & sem conto
mansamente ordenado & sem peleja,
tudo se faz alli prestes n'hum ponto;
que banquete quereis que o d'Amor seja?
Não acha alli a enueja
que possa desdenhar,
nem appetitos que mais desejar.
Mas eu porque me vou ora detendo
por causas que o sentido
deixa por hum tamanho espaço atras?
Respeito ao sol auendo,
direi d'hum sò partido
que amor logo tirou, mas duro assaz,
disse: Não me verâs,
contentete o que vês: a sorte esquerda
tudo acomete, va tal pensamento
em pedaços ao vento, cuida a perda
de se esuaecer tudo em hum momento,
ha mister soffrimento
o mal, & he o bem,
pouco estimado daquelle que o tem.
Promete do por vir ousadamente,
fazense comprimentos
em abastança, temse despois mal,
deseja ver sua gente
para assoalhar seus ventos,
querlhe mostrar andando o tal & o tal,
cousa que tanto val,
cos nossos coraçõezinhos pequenos:

ora indo assi crecendo estes desejos;
a fermosura cada vez he menos,
quanto dos mimos mais, mais dos entejos,
em fim (diz) bẽs sobejos
sem as minhas irmãs,
não sois riquezas, não, mas visoẽs vãs.
Ouuio & estremeceo Amor, com tudo
ouue de dar licença,
e diz no cabo: Pois ella assi quer
(por hum pedaço mudo
esteue) & porem vença
(tornou) vsada assi sempre a vencer:
Vena as irmãs ver,
mas vendo hi tanto de que auer enueja,
mais tristes que antes (dizem) mal fadadas,
co que se perde aqui, co que sobeja,
foramos todas bemauenturadas:
nadas, menos que nadas
nossas fracas riquezas,
como esta as chamarâ tudo pobrezas?
A moça amostra câ, & amostrala,
do que não vem lhes conta,
andaua à face toda, ellas d'enues,
naõ soffrem ver mais ja,
naõ podem coa affronta
com tudo: & cedo iraõ dar a traues,
o sol anda de pès,
e juntamente prazeres desandaõ;
tambem as que fingiaõ suspirauão,
quem sabe os corações alheos que andão
fazendo? se quereis, inda chorauão,
mas, donde se entornauão
aquelles vasos de agoa?
parescia irmandade, ella era magoa.
Não se pode mais ter huma: E em tal vida
que gosto podes ter
(disse) nossa irmã triste assi enganada?
choramoste perdida,
vinhamoste ora a ver,
tornamoste a chorar por mal achada.
E feita mais ousada
tomoulhe a mão essoutra, e quem seria
(disse) que cuidasse al, se te ama tanto?
E se tal fosse, elle s'amostraria;
respondes que não quer, disso m'espanto,
ora eu não to aleuanto,

mas dizem neste lago
que às sonoutes se vê voando hum drago.
Não disse mais: os olhos não seis mais
e os geitos, que disserão,
fazendo casos: a moça enfraquesce,
vaõ suores mortais:
todas nisto vierão,
que quando ha tempo, o dilatar empece:
eis a barca aparece
em que se hão d'ir, deixãolhe hum lume aceso,
ordenão o que faça antes que vãose,
vejase em todo caso o tão defeso
esposo, & tão gabado, então descanse:
outra vez as mãos daõse,
soltão ao vento a vella,
fogem ellas co barco, coa praya ella.
Ora ja noite, chega amor cansado,
lançase no seu leito,
lançase â boa fè, & dorme quedo:
da Iffante o delicado
singello & brando peito,
vemese, ora de amor, ora de medo:
descobrese o segredo
d'Amor (causa diuina): olhos humanos
como ter se podião ao resplandor?
Malina inueja, que causou taes dannos!
Deixao dormir, dormisse sempre Amor:
a simple com temor
os passos desconcerta,
caelhe no peito o fogo, elle desperta.
Quantos & que sospiros hi de nouo,
que gritos ameuda!
O jardim deleitoso em hum momento
em brejo escuro & couo
(Quem o crerâ?) se muda;
que se fez de tão rico apartamento?
Cousas sem fundamento
assi se tornão em nada a desora:
as mas irmãs, mas furias infernais,
com' bichas assanhadas, lanção fora,
de si mesmas paga ajão as tais:
a moça ensinou mais
simpreza sánta, & jouue,
e chorãdo em terra hum tempo, perdão ouue. »

* * *

Por lo que á Italia respecta, posee traducciones muy estimadas de la obra de Apuleyo. La de Matteo Maria Boiardo (1430?-1494), impresa en Venecia, el año 1516, y reimpresa en 1518, 1519, 1523, 1537, 1544 y 1549, es más bien un compendio que una versión literal. Mayor mérito tiene una paráfrasis inédita, contenida en el códice número 26 de la Biblioteca Trivulziana, y de la que reproduce parte Ugo de Maria. Desconócese el autor, pero es lo cierto, como afirma el docto escritor últimamente citado, que «l'anonimo seppe aggiungere al Testo con tanto accorgimento e cercò di infondere nella sua opera tanta grazia, tanta vivezza di colori e tanta armonia, da trarne una prosa fresca, giovane e di lettura piacevolissima.»

Desde el punto de vista de la exactitud, es inapreciable la versión de Firenzuola, impresa en Venecia, el año 1550 (y reproducida en 1567, 1598, 1603, 1781 y 1848). Daniel Tassoni (m. en 1610?) refundió con poco arte la obra de Firenzuola en su versión, todavía inédita, que se dice *traducida del francés* en 1585 y que figura en uno de los manuscritos del Marqués Campori en Módena.

No posee, ni mucho menos, el mérito del trabajo de Firenzuola, la *Favola di Psiche e di Cupido* de Pompeo Vizani (1540-1607), publicada en Bolonia, el año 1607, y reimpresa en 1612, 1616, 1639, 1644, 1662, 1665, 1670, 1675, 1703, 1715 y 1890. Vizani es un simbolista exagerado, y ni por los primores de estilo, ni por la fidelidad de la versión, puede compararse su obra con la de Firenzuola.

En 1609 (Venecia) vió la luz *L'Amore innamorato*, de Antonio Minturno, imitado en España por Jerónimo de Heredia (1). La obra de Minturno, escrita

(1) Gvirnalda / de Venvs / casta, y amor / enamorado, / Prosas y Versos. / De Hieronymo de Heredia Cauallero. / Dirigidas á la Ex-

en prosa y verso, no es ni siquiera paráfrasis: es una *imitación,* no del todo infeliz, de la fábula de Apuleyo.

Citaremos, por último, una traducción, probablemente perdida, que se atribuye al veronés Francesco Pona (1594-1652?), y una *Favola di Psiche e Cupido,* redactada en italiano por J. F. Blanvillain é impresa en París, el año 1798.

Entre las obras originales de la musa épica italiana, inspiradas en el episodio de Apuleyo, hemos de mencionar: la *Psiche* de Niccolò da Correggio, bello poema de 178 octavas, compuesto en la primera mitad del año 1491, é impreso en 1507, 1510, 1513, 1515, 1518 y 1521, donde el Amor mismo refiere su aventura con Psyquis; la de Francesco Coppetta de'Beccuti Perugino, poeta del siglo XVI, que comenzó á narrar la fábula en 29 octavas de un poema que dejó sin terminar; la *Alcina Prigioniera,* de Gabriello Chiabrera (2.ª mitad del siglo XVI), donde se cantan algunos pasos del episodio; la *Psiche* de Ercole Udine, mantuano, impresa en Venecia el año 1599, donde, á vueltas de datos genealógicos de la casa Gonzaga, de imitaciones de la *Aminta* del Tasso, y de alegorías al modo de Planciades, se sigue pedestremente el texto de Apuleyo en un poema dividido en ocho cantos de octava rima (hay reimpresiones de 1601, 1616 y 1626);

celen / cia de la Duquesa de Monteleon, Condesa de / Santangelo, señora de la Cherinola y de su casa / doña Cathalina Caraclioli (*sic*) y Mendoça / Virreyna de Cathaluña. / (Escudo) / En Barcelona en la Emprenta de Iayme / Cendrat. Año 1603.

8.º — 118 × 72 mm. — 144 fols. ns. + 8 sin n. de prels. *El Amor Enamorado,* novela en prosa, ocupa los ff. 67 á 144.

De la Dedicatoria del *Amor:*

«El Amor enamorado, que tan riçamente vistio Antonio Minturno al vso Toscano, ofresco á V. Excelencia en habito Español.»

Los personajes principales son Amor y Eroina.

El tortosano Heredia es un poeta no despreciable, y *El Amor Enamorado* está traducido en prosa bastante correcta y abundante.

la *Psiche* de Francesco Bracciolini Dall'Api, publicada recientemente por Mario Menghini, y que, sin ser un poema de excepcional mérito, posee, quizá, mayor originalidad que los de Correggio, Coppetta y Udine; el canto cuarto del *Adone* del Marino, donde se narra, con encantador estilo, la fábula de Psyquis; las *Epistole Heroiche*, de Antonio Bruni (Roma, 1627), quien, como Lorenzo Lippi en *Il Malmantile racquistato* (Firenze, 1676) y Niccolò Forteguerri en *Il Ricciardetto* (Venezia, 1738), trata con muy poca reverencia el clásico mito; *Psiche e Amore,* poema en cinco cantos de un anónimo (E. N. P. A.), impreso en Bolonia el año 1777, y *La Psiche* de F. Conte Lovatelli (Faenza, 1825), obras de escaso mérito.

Por lo que atañe á la literatura dramática, la primera obra, inspirada en nuestro mito, que registra la cronología italiana, es la tragicomedia de *Psiche,* en cinco partes, escrita á últimos del siglo XV por Galeotto del Carretto, Marqués de Finale. Peca de larga, y sus personajes carecen de relieve, pero es preciso reconocer que inició y promovió una dilatada serie de producciones del mismo género.

Citaremos entre ellas: una *commedia de Psiche,* representada en Constantinopoli, por una compañía de trece venecianos, durante el Carnaval del año 1524; seis *Intermezzi,* cuyo argumento era la fábula de Psyquis, representados en 1565, con motivo de las bodas de Francisco de Médicis con Juana de Austria; cuatro *Intermezzi* del judío León De Sommi, representados en Mantua, hacia el año 1573, y que se conservan en el códice IV, 58, de la Biblioteca Nacional de Turín; la *Psiche,* tragicomedia de Cristóforo Mercadanti (Viterbo, 1619), imitador del Carretto y de Udine, y no exento de mérito, pero lánguido y desmayado; un melodrama del siglo XVII, que se conserva manuscrito,

bajo el número 1889, en la Biblioteca Universitaria de Bolonia, y que, no sin buen resultado, hace entrar la fábula de Psyquis en el género pastoril que tan á la moda habían puesto el Tasso y el Guarini; un *Acto schenico,* anónimo y de buena factura, que existe en la Biblioteca Nacional de Florencia y que ha sido publicado en 1882, entre las comedias de los Rozzi di Siena; el *Amore innamorato,* melodrama de G. B. Fusconi, música de Francesco Cavalli, representado en Venecia el año 1642, y que viene á ser una parodia de lo clásico, donde el autor asegura que lo ha escrito con «tutte le buone regole insegnate da'maestri»; *La Psiche,* de Francesco di Poggio, música de Tommaso Breni, en cinco actos, representada en Lucca el año 1645, obra de no escaso mérito artístico; otra *Psiche* de Diamante Gabrielli, tragicomedia en cinco actos, impresa en Mantua, el año 1649, y de más valor aún que la precedente; la *Psiche disingannata,* drama *trágico-moral* «per musica», del conde Luigi Manzini, representado el año 1660 en Bolonia, donde también se cantó, en 1.º de Marzo de 1668, la *Psiche deificata* del arcediano Savaro di Mileto, con música del maestro de capilla Maurizio Cazzati; y el *Amore innamorato* (Venecia, 1686) de Matteo Noris, en tres actos, inspirado en el de Fusconi, y que tiene todo el aspecto, como advierte Ugo de Maria, de una moderna opereta de Offembach. Recordaremos, finalmente, un *Intreccio musicale,* á cinco voces, compuesto en el siglo XVIII por el veneciano Vincenzo Cassani, con música de Benedetto Marcello, una *Psiche,* enteramente fantástica, de Francesco Pazzagli di Raccontrada (Pesaro, 1758), y tres poemas dramáticos representados en la corte de Viena, en 1707, 1720 y 1767 respectivamente, debidos á Pietro Antonio Bernardoni da Vignola, Apostolo Zeno y Marco Coltellini

(imitador infeliz de Zeno), que seguían las huellas de Metastasio. Dos bailes, uno de Giuseppe Fabiani (1778), y otro de Onorato Viganò (1792), representan las últimas manifestaciones del mito en la dramática italiana.

En cuanto á la lírica, el primer ejemplo que de ella encontramos en Italia, por lo que hace al mito de Psyquis, son los treinta exámetros latinos de Gerónimo Fracastoro (1483-1553), titulados *Psyche,* é incluídos en su diálogo *De Anima.* Nuestro Fernando de Herrera los tradujo en bellísimos tercetos, que no resistimos al deseo de transcribir (1), porque constituyen, aparte de su mérito intrínseco, una rareza bibliográfica tan grande ó más que el poema de Bracciolini dell'Api (2):

«Ven, dulce Amor, ó ven, dulce Cupido,
á tí, Hermoso Amor, Psyche hermosa
te busca, ardiendo en fuego no vencido.
Y á tí te pide Dios, ella Diosa,
á tí niño, ella niña, blandamente,
con voluntad suaue y amorosa.
O si te ama y te dessea presente
tan semejante á tí, dí ¿por ventura,
Amor, no l'amarás ardientemente?
Cupido, su belleza y su hermosura
no la cobdiciarás? ambos tenemos
vna patria, vna orígen de l'altura.
De Júpiter entrambos procedemos,
entrambos juntamente en tierra estamos,
juntamente en el cielo ambos nos vemos.
Y los dones mesclados empleamos

(1) La versión de Herrera consta al final del poema de Juan de Malara, en el ms. M-166 de la Biblioteca Nacional. Ha sido publicada por los Bibliófilos Andaluces en la *Controversia de Herrera con el Prete-Iacopín* (Sevilla), 1870; págs. 243 á 245.

(2) Cf. el excelente libro de Ugo de Maria: *La favola di Amore e Psiche nella letteratura e nell'arte italiana* (Bologna, Zanichelli. 1899). — La *Psiche* de Bracciolini fué publicada por Menghini, con una docta introducción, en la *Collezione di opere inedite o rare* (Bolonia).

entrambos juntamente en los mortales,
y nuestros beneficios dilatamos.
El bien y hermosura celestiales,
con modos pongo yo marauillosos
tiernamente en los pechos terrenales.
Tú, hieres corazones amorosos,
y traes fuegos escondidamente,
y en nueuo amor enciendes presurosos.
De donde se concibe y juntamente
cresce, juntando en dulce casamiento
de animales el género excellente.
Ay me, mísera, sufro yo tormento
vsando de mis artes con mi daño,
y padesco esta pena y sentimiento.
Ay, muy tierna y muy apta al crudo engaño,
para de tí, hermoso, ser mouida
al fuego que en mi blando pecho estraño.
¿Cómo te ví, ay cuitada, ay me, perdida?
¿Cómo te conosci, ó el más hermoso
de quantos en el mundo tienen vida?
Ardí luego en tu fuego presuroso,
y en amor de tu amor, y esto me agrada
si en ygual fuego tú ardes amoroso.
Quita, niño, las vendas de la amada
vista, y buelue los ojos y luz pura
á mí, que en amor tuyo estó inflamada,
porque amarás, Amor, mi hermosura,
cobdiciarás, Cupido, mi belleza,
y no te apartarás de mi figura.
Yo te labro con arte y subtileza
vna delgada venda, entretexida
con blanda seda y oro con pureza,
con que ciñas la frente, do torcida
la pintura se muestra con mil flores
y rosas, y hacinthos esparzida.
Aquí te finjo yo, con los amores
que te siruen y van acompañando
con la dorada aljaua y passadores.
Las anchas tierras todas traspassando
y los altos nublados con el buelo,
y el mar mojado y húmedo cortando.
A las aues pintadas del gran cielo,
á los mónstruos del mar, los animales,
á quanto cria el abundoso suelo,
subjectando con fuerzas desiguales
á tu sublime imperio y consagrado,

y no perdonas á los celestiales.
En carro de oro Júpiter lleuado
se muestra por tu fuerza poderosa,
los pies y manos con el hierro atado.
Entre los quales vá tu Psyche hermosa,
tambien triste y atada con cadena,
y sigue tus triumphos dolorosa,
padesciendo captiua larga pena. »

Un soneto del modenés Giuliano Cassiani, la preciosa oda *Amore e Psiche* del conde Ludovico Savioli, de Bolonia, numerosas poesías inspiradas por la *Psiche Mangilliana* de Antonio Canova, varios infames sonetos del abate Francesco Monti, un himno de Cesare Arici (*Poesie;* Firenze, 1874), una delicada elegía de Giacomo Zanella, y algunos versos de P. E. Castegnola (1873) y de Giovanni Prati (1876), son las principales muestras de la influencia del mito en la lírica italiana. Entre todas ellas, es, sin disputa, la más notable, la citada oda de Savioli, de la cual dice Carducci que es « l'unica poesia per avventura del secolo XVIII che spiri greca delicatezza ». He aquí un fragmento :

« Irrequïeta Diva,
Che nelle gioje altrui t'angi e rattristi,
Tu dall'inferna riva
L'aura a infettar del lieto albergo uscisti;
La giovinetta intanto
Gli avidi orecchi a tue menzogne apriva;
Nè vide più nell'amator celato
Che spoglie anguine ad omicida artiglio,
Fin che il terror poteo nel cor turbato
Strano eccitar d'atrocita consiglio.
E già un placido sonno
Gli occhi d'Amor chiudea,
Quando alle quete coltri
Perversa il piè volgea.
Apparía nella manca
La lucerna vietata;
Era l'infida e mal secura destra
D'ingiusto ferro armata.

Primi s'offriro ai desïosi sguardi
Sovra l'estrema sponda,
Amor, gli aurei tuoi dardi;
Psiche li tocca appena, e n'è ferita,
Scorge la chioma bionda,
Il volto e l'ali, Amor conosce, ed ama;
E cade il ferro, e la lucerna incauta
Coll'ardente liquor l'omero impiaga.
Fuggiva il sonno; a lei vergogna e duolo
L'alma pungean. Tu rapido movevi
Per l'aure lievi a volo.
Te ritenne Citera. Ivi t'accolse
La rosata di Psiche emula antica,
E medicava la pietosa mano
L'offese della tua dolce nimica,
Mentre la sconsolata
Te richiamava lagrimando invano:
Parlò a lungo il dolore.
Poscia il furor non tacque,
E invocò morte, e si lanciò nel fiume:
Cara un tempo ad Amore
La rispettaron l'acque. »

* * *

En Francia, existe una novela de La Fontaine, en prosa y verso, titulada: *Les amours de Psyché et de Cupidon*, en dos libros (París, 1669), obra inspirada por completo en el episodio de Apuleyo. Sin disputa tiene mayor mérito literario la *tragi-comédie-ballet* antes citada. El Prólogo, el primer acto, la 1.ª escena del 2.º y la 1.ª del 3.º, son de Molière; los intermedios son de Quinault, excepto el 1.º, cuya letra es del mismo Lulli; lo restante es del ilustre Pedro Corneille (1). Explicaremos en pocas palabras el argumento.

(1) Cf. A. Reimann: *Des Apuleius Märchen von Amor und Psyche in der französischen Literatur des XVII Jahrhunderts.* Wohlau, 1885. — H. Erdmann: *Molière's Psyché* (Königsberg, 1892) (Trabajo de escaso mérito).

Vid. *Oeuvres complètes de Molière, avec des notes de divers commentateurs.* París, Furne et Cº, 1837. *Psiché* ocupa las págs. 585 á 611. M. Antoine de Latour (*Psyché en Espagne*; París, 1876), sospecha que Molière haya tenido presente la comedia de Calderón.

Venus se lamenta de que el mundo adore con más fervor á Psyquis que á ella, y encarga al Amor, su hijo, que la vengue, inspirando á Psyquis vehemente pasión por el más vil de los mortales. Psyquis, en efectó, es en extremo admirada por los hombres, pero á ninguno quiere otorgar su mano. Un oráculo prescribe que se deje abandonada á Psyquis en la cima de un monte, donde será pasto de la voracidad de un monstruo. El Rey, padre de Psyquis, cumple con dolor el oráculo, pero en vez de un monstruo, tal como la princesa lo esperaba, es el Amor quien se presenta, trasladándola á un suntuoso palacio y declarándola su pasión, á la que Psyquis corresponde. El Amor exige de la princesa que no le pregunte quién es, ni qué tierra es aquella dónde se encuentra. Psyquis, en cambio, solicita de su esposo que haga venir á sus dos hermanas, Aglaura y Cydippa, á fin de que presencien su bienestar. Llegadas las hermanas, y envidiosas de la felicidad de la princesa, á quien creían muerta, insidiosamente la estimulan á que pregunte á su esposo su nombre y calidad. Psyquis lo hace así, é inmediatamente desaparece el palacio con todos sus esplendores, encontrándose la princesa en tierra salvaje, á orillas de un gran río donde intenta precipitarse. Venus se apodera de la princesa, y la envía á Proserpina, encargándola de llevar una caja que Psyquis abre, impulsada por la curiosidad. De la caja abierta se desprenden mefíticos vapores que producen la muerte á quien los respira. La princesa cae desvanecida, y el Amor se presenta en su auxilio, suplicando á Venus que la perdone. Venus no accede, pero interviene Júpiter, que hace inmortal á Psyquis, por lo cual Venus consiente ya en que la princesa se una con el Amor, acabando el conflicto felizmente.

La obra está muy delicadamente escrita, y hay es-

cenas, como la 3.ª del 4.º acto, entre el Amor y Psyquis, con sumo arte dialogadas, pero nada iguala á la sencilla y poética declaración de amor que Psyquis hace á su esposo en la 3.ª escena del acto 3.º, obra de Corneille:

« Qu'un monstre tel que vous inspire peu de crainte!
Et que, s'il a quelque poison,
une âme aurait peu de raison
de hasarder la moindre plainte
contre une favorable atteinte
dont tout le coeur craindrait la guérison!
A peine je vous vois, que mes frayeurs cessées
laissent évanouir l'image du trépas,
et que je sens couler dans mes veines glacées
un je ne sais quel feu que je ne connais pas.
J'ai senti de l'estime et de la complaisance,
de l'amitié, de la reconnaissance;
de la compassion les chagrins innocents
m'en ont fait sentir la puissance:
mais je n'ai point encor senti ce que je sens.
Je ne sais ce que c'est; mais je sais qu'il me charme,
que je n'en conçois point d'alarme.
Plus j'ai les yeux sur vous, plus je m'en sens charmer.
Tout ce que j'ai senti n'agissait point de même;
et je dirais que je vous aime,
seigneur, si je savais ce que c'est que d'aimer.
Ne les détournez point, ces yeux qui m'empoisonnent,
ces yeux tendres, ces yeux perçants, mais amoureux,
qui semblent partager le trouble qu'ils me donnent.
Hélas! plus ils sont dangereux,
plus je me plais à m'attacher sur eux.
Par quel ordre du ciel, que je ne puis comprendre,
vous dis-je plus que je ne dois,
moi de qui la pudeur devrait du moins attendre
que vous m'expliquassiez le trouble où je vous vois?
Vous soupirez, seigneur, ainsi que je soupire;
vos sens, comme les miens, paraissent interdits;
c'est à moi de m'en taire, à vous de me le dire;
et cependant c'est moi qui vous le dis. »

La inspiración directa de Molière es Apuleyo. Ya veremos, al exponer el argumento de la obra de este último, cómo *Psyché* le sigue paso á paso.

La Fontaine saca á escena, al principio de su novela, cuatro personajes: Polifilo (el mismo La Fontaine), Aristo (Molière), Acanto (Racine) y Gelasto (Boileau). El primero ha traducido al francés el cuento de Apuleyo, y, deseoso de darlo á conocer á sus amigos, les invita á pasar un día en Versalles. Van, en efecto, á esta localidad, y, después de visitar sus monumentos, se retiran á una fresca gruta, donde Polifilo lee á los otros tres su trabajo, interrumpido frecuentemente por las observaciones de los oyentes, casi siempre humorísticas.

El abate J. L. Aubert, en su poema *Psyché*, dividido en ocho cantos (París, 1765); Ch. A. Demoustier, en sus *Lettres à Emilie sur la Mythologie* (París, 1806; II Part. 18e lett.); Ecouchard-Lebrun, en *Le IV chant des Veillées du Parnasse* (París, 1811); Lamartine, en cierto delicioso pasaje de *La Mort de Socrate;* y el académico Victor de Laprade (1841), en un inspirado poema simbólico, han expuesto igualmente la fábula de Psyquis, con todos los encantos de la fantasía poética.

En la esfera de la literatura dramática, además de la citada obra de Molière, podemos mencionar, en Francia, la *fable morale* en cinco actos y en verso, con coros y prólogo, de Louvan-Geliot, de Dijon, titulada *Psyché*, impresa en Agen, el año 1599, donde Psyquis, desposada con el Delfín, desempeña un papel harto vulgar; un gran baile de Benserade, representado en 1656, y en el que tomó parte el mismo Luis XIV; la referida tragedia lírica, refundición de la de Molière, atribuída á Fontenelle (1657-1757) y á Thomás Corneille, música de Lulli, representada en 1678; *L'Empire de l'Amour* de Moncrif et du Chevalier de Brassac (1733); *L'Histoire des amours de Cupidon et de Psyché, spectacle à machines en cinq*

actes, par Bazin ingénieur, musique de Blaise (1751); *Psyché, ou la curiosité des femmes, vaudeville* en un acto, por Théaulon et Dartois (1814); *Psyché, ballet pantomime,* por Gardel (1831); *L'Amour et Psyché, ballet* de Voisenon; *Psyché, ballet* de Noverre; *Amour et Psyché* (1 acto), por Moline et Cubiéres; *Giralda, ou la nouvelle Psyché,* ópera cómica en tres actos; *Psyché,* comedia en dos actos, por F. Mallefille, y, por último, la *Psyché* de Thomas (1857), de que antes hemos hablado.

Francia cuenta, además, con numerosas versiones del texto latino de Apuleyo, entre las que citaremos las de: Guillermo Michel (París, 1518, reimpresa en 1522); Jorge de la Bouthière (Lyon, 1553, reimpresa en 1556); Juan Louveau (Lyon, 1553 ó 1559, reimpresa en París, 1570 y 1584, Lyon, 1580, y París 1586); J. de Montlyard (París, 1616, 1623 y 1631); Abate Compain de Saint-Martin (París, 1707 y 1745); Breugière de Barante (París, 1802); L.-M. Feuillet (París, 1809); J.-A. Maury (París, 1822 y 1834); Victor Bétolaud (París, 1835-1836, Colección Panckoucke; reimpresa en 1861); Aulard et Savalete (Colección Nisard) y Antonio de Latour. *L'amour de Cupido et de Psiché, mère de Volupté, prise des cinq et sixième livres de Lucius Apuleus, et nouvellement historiée et exposée tant en vers italiens que françois,* por Jean Maugin, *dit le Petit Angevin* (París, 1546 y 1557), más que una traducción, es un arreglo del original de Apuleyo. Por cierto que la edición de esta obra, publicada en 1546 (París, *Jeane de Marnef, veuve de Denis Janot),* contiene preciosas viñetas, que reproducen los 32 grabados de Marco Antonio, inspirados, según se cree, en los dibujos atribuídos á Rafael.

***

En la poesía germánica, la fábula de Psyquis ostenta igualmente selecta representación, desde los *Bruchstücke von Psyche* del insigne Wieland (1733-1813), hasta el *Eros und Psyche* de Hans George Meyer (Berlín, 1899), pasando por Ernst Schulze *(Psyche. Ein griechisches Märchen in sieben Büchern;* Leipzig, 1819) y por Johann Christian Elster (cuya refundición: *Die Fabel von Amor und Psyche nach Appuleius*, salió á luz en Leipzig, el año 1851). Pero la obra más divulgada y conocida es el *Amor und Psyche (Eine Dichtung von sechs Gesängen)* de Robert Hamerling, publicada en Leipzig, el año 1882, con ilustraciones de Thumann. A ella pertenecen estos hermosos versos:

« Mitternacht war's. Sternlein karg durchblinkten
Fliegendes Gewölk, gejagt vom Winde,
Und vom Kreuzweg bellte fern die Meute
Hekates. Den Eingang überschwebte
Düstrer Taxus, Immergrün und Epheu,
Auch Gestrüpp von Lorbeer und Zypressen.
Krachend klaffte mannesbreit der Felsspalt,
Als das Mädchen an den starren Felsen
Klopfte mit dem Todesblumenstengel.
« Fahre wohl, du heilges Licht, und lass mich
Wiedersehen deine goldnen Strahlen ! »
Also flüstert einmal noch ihr Antlitz
Rückwärts wendend Psyche, tritt beherzt dann
In die schwarze Nacht des Hölleneingangs.
Schmal erstreckt in lockrem, feuchtem Erdreich
Dieser sich, von stygschen Tropfen triefen
Rings die Wände, schlüpfriges Gewürm kriecht
Hin am Boden; nach Verwesung duftet's,
Dumpf nach Moder. Hin so tappt im Finstern
Endlos Psyche sich, ob Stunden, Tage
Lang, sic weiss es nicht, denn ungemessen
Schleicht die Zeit hin in des Hades Reichen. »

H. Blümner, en su notable artículo acerca de la fábula de Psyquis en la poesía alemana, publicado en los *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum,*

Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik (1903), cita y analiza también algunas traducciones en verso alemán del episodio de Apuleyo, mencionando entre ellas la de Joh. Jac. Freiherrn von Lincker (Jena, 1804), la de Joseph Kehrein (Giessen, 1834), la de C. M. Winterling (Berlín, 1836) y la de Otto Siebert (Cassel, 1889). Más antiguas son las versiones de Nic. de Wyle (Strassburgo, 1499), de Johann Sieder (Augsburgo, 1538), de A. Rode (Dessau, 1783), de Bintz, de Jackmann y de Pressel.

***

Por lo que respecta á la literatura inglesa, el conocimiento del mito se generalizó mediante la famosa traducción de William Adlington: *The XI Bookes of the Golden Asse... with an excellent narrative of the marriage of Cupide and Psyches* (Londres, 1566), reimpresa en 1571 y 1582 y últimamente en la espléndida serie de *Tudor Translations,* editada por el gran poeta Guillermo Ernesto Henley (m. 1903).

Bien pronto, el mito trascendió al teatro. Shackerley Marmion (1603-1639), amigo de Ben Jonson y escritor de escaso mérito, compuso *A Morall Poem intituled the Legend of Cupid and Psyche*, que se representó ante el Príncipe Elector en 1637.

Poco después, Joseph Beaumont (1616-1699) publicó *Psyche, or Love's Mystery in 24 cantos, displaying the intercourse between Christ and the Soul* (Cambridge, 1648). Es un poema á lo divino, donde el autor no muestra muy subida inspiración, á pesar de lo cual fué reimpreso en 1702.

Psyche, a Tragedy in Rhyme, de Thomas Shadwell (1642-1692), bien conocido por sus disputas con Dryden, se imprimió en 1675 y de nuevo en 1690, pero es

obra de poco valor, como igualmente *Psyche Debauched, A Comedy* (London, 1678), de Thomas Duffett, quien escribió parodias de Dryden y de Shakespere.

Durante el siglo XVIII, la tradición literaria del mito se conservó en *The Loves of Cupid and Psyche,* traducidos de Apuleyo por Lockman en 1744, por Thomas Taylor en 1795, y por un anónimo en 1799 (versión reimpresa en 1801).

Pero la verdadera eflorescencia poética del mito, se determina en el siglo XIX. Después de la *Psyche, or, The Legend of Love* (London, 1805) de Mary Tighe (1772-1810), obra que no merece especial recordación, escribió el insigne John Keats (1795-1821) su *Ode to Psyche.* Keats es sin disputa uno de los poetas más grandes del mundo, y desde luego el más notable de cuantos figuran en la literatura inglesa del siglo XIX, aunque entren en cuenta Shelley y Byron. La *Ode* mencionada, escrita en 1819, filigrana de estilo y de inspiración, dice así:

« O Goddess! hear these tuneless numbers, wrung
By sweet enforcement and remembrance dear,
And pardon that thy secrets should be sung
Even into thine own soft-conched ear:
Surely I dreamt to-day, or did I see
The winged Psyche with awaken'd eyes?
I wander'd in a forest thoughtlessly,
And, on the sudden, fainting with surprise,
Saw two fair creatures, couched side by side
In deepest grass, beneath the whisp'ring roof
Of leaves and trembled blossoms, where there ran
A brooklet, scarce espied:

Mid hush'd, cool-rooted flowers, fragrant-eyed,
Blue, silver-white, and budded Tyrian,
They lay calm-breathing, on the bedded grass;
Their arms embraced, and their pinions too;
Their lips touch'd not, but had not bade adieu,
As if disjoined by soft-handed slumber,
And ready still past kisses to outnumber

At-tender eye-dawn of aurorean love:
The winged boy I knew;
But who wast thou, O happy, happy dove?
His Psyche true!

O latest born and loveliest vision far
Of all Olympus' faded hierarchy!
Fairer than Phoebe's sapphire-region'd star,
Or Vesper, amorous glow-worm of the sky;
Fairer than these, though temple thou hast none,
Nor altar heap'd with flowers;
Nor virgin-choir to make delicius moan
Upon the midnight hours;
No voice, no lute. no pipe, no incense sweet
From chain-swung censer teeming;
No shrine, no grove, no oracle, no heat
Of pale-mouth'd prophet dreaming.

O brightest! though too late for antique vows,
Too, too late for the fond believing lyre,
When holy were the haunted forest boughs,
Holy the air, the water, and the fire;
Yet even in these days so far retir'd
From happy pieties, thy lucent fans,
Fluttering among the faint Olympians,
I see, and sing, by my own eyes inspir'd.
So let me be thy choir, and make a moan
Upon the midnight hours;
Thy voice, thy lute, thy pipe, thy incense sweet
From swinged censer teeming;
Thy shrine, thy grove, thy oracle, thy heat
Of pale-mouth'd prophet dreaming.

Yes, I will be thy priest, and build a fane
In some untrodden region of my mind,
Where branched thoughts, new grown with pleasant pain,
Instead of pines shall murmur in the wind:
Far, far around shall those dark-cluster'd trees
Fledge the wild-ridged mountains steep by steep;
And there by zephyrs, streams, and birds, and bees,
The moss-lain Dryads shall be lull'd to sleep;
And in the midst of this wide quietness
A rosy sanctuary will I dress
With the wreath'd trellis of a working brain,
With buds, and bells, and stars without a name,
With all the gardener Fancy e'er could feign,

Who breeding flowers, will never breed the same:
And there shall be for thee all soft delight
That shadowy thought can win,
A bright torch, and a casement ope at night,
To let the warm Love in! (1)

Cupid and Psyche (1840) de Thomas Moore; *Psyche, Paraphrase of Apuleius* (obra póstuma, 1862) de la ilustre Elizabeth Barrett Browning; *The Story of Cupid and Psyche,* de William Morris (1834-1896), en la primera parte de *The Earthly Paradise* (1870); y *The Unknown Eros* (1877) de Coventry Kersey Dighton Patmore (vid. especialmente el núm. XXXII: *Eros and Psyche),* son otras tantas pruebas de lo mucho que á los poetas ingleses les ha preocupado el mito apuleyano. Walter Horatio Pater (1839-1894), que quizá sea el mejor prosista inglés del pasado siglo, ha tratado también del mito en el capítulo V, parte I, de su *Marius the Epicurean* (1885) (2). Mencionaremos, por último, entre los traductores ingleses de la fábula de Apuleyo, además de Adlington, á Monde, á Thomas Taylor (London, 1822), y á Head.

En Dinamarca, Andersen y Nutzhorn han puesto en lengua vulgar el cuento latino. Rusia, desde 1743, posee una bella paráfrasis de Bugdanovick.

***

El mito de Psyquis ha tenido su transcendencia en la esfera de las artes plásticas. Desde el quinto siglo de la fundación de Roma, hasta el cuarto de la Era cristiana, se extiende una serie de obras de arte que,

(1) *The complete works of John Keats.* edited by H. Buxton Forman. Gowans & Gray, Glasgow. 1901. Vol. II, pp. 106-108. Cf. el vol. V. pp. 57-58.

(2) Debo estas indicaciones á la buena amistad del Sr. D. Jaime Fitzmaurice-Kelly, á quien hago presente el testimonio de mi gratitud.

ora representan á Psyquis bajo la forma de una mariposa, ora con aspecto humano, pero con alas del mismo insecto, ora sin alas, pero con la mariposa como símbolo. En otras representaciones, Psyquis aparece atormentada por Eros y prosternada á sus pies, ó bien uniéndose á él con estrecho abrázo (grupo del Museo Capitolino). Siempre Psyquis se muestra como un símbolo moral, que aprovecharon también los primeros cristianos en sus pinturas y en sus sepulcros (1).

Mas, la representación artística por excelencia del mito, es la que se realizó en la época gloriosa del Renacimiento. En la fábula de Psyquis se inspiró el

(1) T. E. Mionnet, en su *Description de médailles antiques, grecques et romaines* (París, 1806-1837), cita las siguientes, alusivas á nuestro mito:

— *Cupido y Psyquis, besándose.* Moneda de Sérdica (Thracia), de la época de Caracalla. (T. I, pág. 421).

— *Cupido de pie, con una mariposa.* Moneda autónoma de Pérgamo (Mysia). (T. II, pág. 592).

— *El amor huyendo, y Psyquis prosternada ante él.* Moneda de Nicomedia (Bithynia), de la época de Máximo. (*Suppl.* T. V, pág. 213).

D. Antonio Delgado, en su *Nuevo método de clasificación de las medallas autónomas de España* (Sevilla, 1871; t. I, págs. 125-126) menciona tres ejemplares de una moneda autónoma de Córdoba, cuya descripción es como sigue.

A. Cabeza de Venus mirando á la derecha. Delante C N. IULI. L. F. Q.

R. Niño desnudo y alado, de pie, vuelto hacia la izquierda; en la mano derecha lleva un objeto, al parecer antorcha, y en el brazo izquierdo el cuerno de la abundancia. Detrás, CORDVBA, y delante..... (quadrans).

Consérvanse ejemplares de esta moneda en el Museo Arqueológico Nacional, y uno de ellos es el que reproduzco.

La más antigua representación del alma por una mariposa, es sobre un lecytho de figuras negras. En cuanto á la representación del grupo de Psyquis y Eros, la más antigua es una aplicación de bronce, del siglo III antes de Cristo. Ningún monumento es anterior al *Fedro* platónico. Psyquis ha tomado sus alas de los *eidola* ó figurillas aladas que representan el alma humana en gran número de vasos antiguos. Nótese que el cuento de Apuleyo «no ha ejercido influencia alguna sobre el arte antiguo.» (Daremberg et Saglio: *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines;* T. IV, 1.ª Parte; Paris, Hachette et Cie; PSYCHÉ.)

inmortal Rafael para decorar en 1514 el palacio que el banquero Chigi se hizo construir en Roma; y, después de él, el flamenco Miguel Coxie (1497-1592), en diversos dibujos; Perino del Vaga en los frescos del Castillo de Sant'Angelo; Julio Romano, en el palacio del Te de Mantua; Tiziano, en sus *Amori degli Dei;* Timoteo Viti de Urbino; Antonio Allegri (el Coreggio), Polidoro Caldara (el Caravaggio), que pintó á *Psyquis recibida en el Olimpo,* Luca Cambiaso *(Psyquis ante el Consejo de los Dioses,* en el palacio imperial de Génova), Bernardo Castelli *(Bodas de Psyquis y Cupido,* en el mismo lugar), Güido, Cangiasi *(Cupido en sueños),* Domenico Riccio *(Brusasorzi), (Bodas de Psyquis y Cupido,* en el palacio Murari de Verona), Francesco Salviati (casa de Grimani, en Venecia), Taddeo Zuccheri (en el castillo de Bracciano), Giovanni Manozzi *(Psyquis abandonada),* Bellucci Antonio da Soligo *(Psyquis descubriendo á Cupido),* Polidoro Caldara *(Psyquis recibida en el Olimpo,* cuadro existente en el Louvre), Antonio Molinari *(Idem),* Pompeo Baitoni de Lucca, Francesco Pozzi, Giuseppe Errante, Agricola, Serangeli, Appiani, Bartolomeo Pinelli (en su *Mitologia illustrata);* y, en diversas obras escultóricas, Antonio Canova *(Psiche Mangilliana,* 1793; *Amore e Psiche,* 1793) (1), Pietro

(1) De A. Canova es también un grupo que figura en la Villa Carlotta (orilla occidental del Lago de Como), y del que poseo una pequeña reproducción en barro.

Tomando por base la fábula de Apuleyo, Rafael Santi hizo 32 composiciones, grabadas primero por Marco Antonio y, en parte, por Agustín Veneciano, y reproducidas después por Androuet du Cerceau, Léonard Gaultier, Franz Hogenberg y otros, y hasta en esmaltes y obras de vidrio por Penicaud y Palissy. Las 32 composiciones de Santi y el grupo de A. Canova, han sido primorosamente reproducidas por D. Ramón Miquel y Planas en su hermoso libro: *Apulei. Amor y Psiquis. Traducció catalana y Pròleg.* (Barcelona, Edició particular del traductor. MCMV. — Un vol. de XXIV + 136 páginas en 8.°, impreso en papel de hilo. Poseo el ejemplar n.° 112

Tenerani *(Psiche abbandonata da Amore,* 1817), Ulisse Cambi *(Psiche,* 1836), Cincinnato Baruzzi (1845), Giovanni Maria Benzoni *(Amore e Psiche),* Salvatore Albano, Francesco Barzaghi, Serafino Ramazzotti, Giulio Branca, Lot Torelli, Alessandro Macdonald, y otros varios, han continuado la vida de Psyquis en el Arte.

En Francia, después que, en el siglo XVI, Nicolò dell'Abate pintó el fresco: *Venus, Amor y Psyquis,* en el castillo de Fontainebleau, y el Rosso dibujó en vidrio las aventuras de la doncella, hay también una larga serie de obras artísticas, inspiradas en el mito. Citaremos los frescos de Natoire en el *Hôtel de Soubise* (1738), y los cuadros de F. Gérard *(Psyquis recibiendo el primer beso de Amor),* L. David *(Psyquis abandonada por el Amor),* Picot *(el mismo asunto),* Prud'hon *(Psyquis arrebatada por los Céfiros,* en el Louvre; *Psyquis despertándose),* Rouget *(Amor implorando á Venus),* Baudry *(Mercurio conduciendo á Psyquis al Olimpo,* en el castillo de Chantilly; *Banquete de las bodas de Amor y Psyquis,* para el palacio Vanderbilt, en Norte América), Briard *(Psyquis abandonada por el Amor;* 1765), Ant. Coypel *(Cupido socorriendo á Psyquis),* Chaudet, Lagrenée *(Psyquis contemplando al Amor dormido),* Jules Lefebvre *(Psyquis;* 1883); y, en escultura, las estatuas de Psyquis por Milhomme, Oudiné, Montagny, Pajou y Mme. Léon Bertaux Carrier, y los grupos de Ottin, Damé, Pradier y Delvaux.

En Inglaterra, Burne-Jones ilustró en 1865, con la

de esta bellísima muestra de la tipografía catalana contemporánea).

En la excelente *Galerie des Arts et de l'histoire,* publicada en París en 1836, al tomo II, págs. 143-184, se reproducen los 32 dibujos de Rafael, y otras copias de cuatro frescos de la Farnesina y de los cuadros de Prud'hon, Tiziano, Gérard, Picot, Rouget y Caravaggio.

BODAS DE PSYQUIS Y CUPIDO

(Escuela flamenca del siglo XVI. — Museo del Prado. N.° 1882 — *f*).

CUPIDO DURMIENDO

(Escuela de Rubens.—Museo del Prado. N.° 1646.

leyenda de Psyquis, el *Earthly Paradise* de William Morris, y decoró igualmente con el mismo asunto el comedor del Conde de Carlisle en Palace Green (1). Dignos son también de recuerdo, por haber tratado idéntico tema, los escultores ingleses Westmacott y Gibson.

Pero no termina el recuento con los mencionados: podríamos citar á Rubens, á Van Dyck, al gran Thorwaldsen, cuyo prodigioso grupo: *Amor socorriendo á Psyquis,* puede admirarse sobre el lago de Como..., á Kiesel, á un sin fin más, porque no hay asunto que de un modo tan extraordinario se haya prestado como éste á la representación simbolista. No cabe duda, sin embargo, de que, desde el punto de vista artístico, con Rafael y con Canova, Italia va á la cabeza, de la misma suerte que Inglaterra obtiene, con Keats, el lauro de la musa lírica.

(1) Vid. Malcolm Bell: *Sir Edward Burne-Jones:* London, George Bell & Sons, 1902. (En *Bell's Miniature Series of Painters*). Páginas 17-18.

En nuestro Museo del Prado se conservan tres cuadros que pueden hacer relación al mito en que nos ocupamos: uno, del genovés Lucca Cangiasi ó Cambiasi (1527-1585), que representa á Cupido durmiendo, y que está catalogado con el n.º 74 por D. Pedro de Madrazo (*Catálogo de los cuadros del Museo del Prado de Madrid;* Madrid, 1878); otro, de la escuela de Rubens, que ofrece la misma representación, y lleva el n.º 1646 en el *Catálogo* referido; y otro, de la escuela flamenca del siglo XVI, que se refiere á las bodas de Psyquis y Cupido, y tiene el n.º 1882-f. El n.º 1646 es una bellísima obra.

En la sección de Escultura del mismo Museo se conserva una estatuita que representa á Cupido. Hay también ejemplar de ella en el Museo de Reproducciones.

Recordaremos que Demoustier compuso un poema sobre nuestro mito; que Lebrun ha consagrado á la alegoría de Psyquis el cuarto canto de sus *Veillées du Parnasse;* que Victor de Laprade, el poeta *naturalista,* de la Academia francesa, escribió un poema titulado *Psyché,* que Lamartine calificaba de «obra maestra de la poesía metafísica en Francia»; y que Ernest de Calonne, en 1842, publicó un poema: *L'Amour et Psyché,* inspirado igualmente en esta fábula.

Cf. Louis Ménard: *Éros; Étude sur la symbolique du désir.* (Excelente trabajo, publicado en la *Gazette des Beaux-Arts;* 2e per. vol. VI, págs. 265 y 426).

IV

La primera forma del mito en la tradición literaria europea

Si la leyenda del Conde Partinuplés fué recogida en Constantinopla por algunos cruzados franceses, y si la del Caballero Helias arranca de la tradición de las aventuras de Ulysses, el origen griego del mito queda por esta parte determinado. En cuanto á las otras derivaciones, ya hemos apuntado la idea de que tienen su fundamento en el *Asno de Oro* de Apuleyo.

Nació Apuleyo en Madaura (Africa), el año 114 de Cristo. Estudió en Cartago y viajó luego por Oriente, Grecia é Italia, desde los quince hasta los veinticinco años. Casó en Oea con Pudentilla, madre de un su amigo, cuya familia, enemistada con Apuleyo, entabló contra él un proceso, acusándole, entre otros crímenes, del de magia. Salió vencedor Apuleyo y se estableció en Cartago, donde vivió hasta su muerte, acaecida por los años de 185 á 190, consagrado al estudio y á la oratoria, en la cual llegó á adquirir fama extraordinaria. Consta que tradujo al latín el *Phedon* de Platón, pero esta y otras muchas obras suyas se han perdido, habiendo llegado á nosotros solamente los once libros de las *Metamórfosis* (ó *El Asno de Oro),* los cuatro de las *Floridas,* el opúsculo *Del Dios de Sócrates,* los tres libros *De la doctrina de Platón,*

el tratado *Del Mundo* y la *Apologia ante Claudio Máximo.*

Los Padres de la Iglesia le consideran, por boca de Lactancio, de Marcelino y de San Agustín, como un taumaturgo, como un mágico y como un defensor del paganismo, en nombre del cual le atribuyen milagros, que los gentiles *oponían á los de Cristo.* A esta fama pueden haber contribuído, tanto la acusación de la familia de Pudentilla, como los viajes de Apuleyo á Oriente y su innegable afición á los *misterios.* Para nosotros, en el terreno de la filosofía, Apuleyo es un neoplatónico, no sin ciertos visos de originalidad (1). En los tres libros *De la doctrina de Platón,* expone *con amor* las ideas del filósofo griego en punto á filosofía natural, moral y racional, y, en el opúsculo *Del Dios de Sócrates,* dice de Platón: «*coelesti facundia praeditus, aequiparabilia diis immortalibus disserens*». De su afición á las interpretaciones simbólicas dan fe, no sólo la leyenda en que inmediatamente nos ocuparemos, sino otros libros suyos, por ejemplo el citado opúsculo: *Del Dios de Sócrates,* donde estima que el culto de *demonios* como aquél que al pensador griego acompañaba, no es otra cosa que el ejercicio de la filosofía, y donde juzga que Homero, al hacer de Minerva la compañera inseparable de Ulysses, no quiere decir otra cosa sino que le da por amiga la Prudencia, «*quam poetico ritu Minervam nuncupavit*».

La obra de Apuleyo que á nosotros por ahora nos interesa, son las *Metamórfosis* ó *El Asno de Oro,* es-

(1) Es muy digna de notarse, por ejemplo, su opinión acerca de la inmortalidad del alma humana, expuesta en el opúsculo acerca de *El Dios de Sócrates.* Entiende que los hombres son mortales aisladamente considerados, pero inmortales si se les considera en la especie, que sucesivamente se reproduce (*singillatim mortales, cunctim tamen universo genere perpetui*).

crito por el año 184, seis después de la muerte de Luciano de Samósata.

Las *Metamórfosis* no son obra enteramente original, sino que están inspiradas en el opúsculo: *Lucio ó El Asno*, atribuído á Luciano, el cual á su vez reprodujo, según Focio, las *Metamórfosis* de Lucio de Patras (si es que éste es anterior á Luciano), obra hoy perdida. Apuleyo amplifica esos modelos, escribiendo un libro de mero entretenimiento, donde combina varias fábulas milesias para formar el argumento. Fulgencio Planciades, gramático del siglo VI, dice que un cierto Aristofonte «Athenaeus, in libris qui *Dysarestia* nuncupantur», expuso la historia de Psyche «enormi verborum circuitu», antes que Apuleyo, pero la verdad es que ninguna otra noticia tenemos del tal Aristofonte. Lo probable es que Apuleyo recogiese en su libro varios cuentos populares de aquellos que Ovidio (*Tristes*, II, 413) califica de *crimina Milesia*, y que tanto deleitaban á los romanos de la decadencia.

Uno de los episodios de la obra de Apuleyo es la historia de *Psyche*, que una vieja, ama de gobierno de cierta cuadrilla de ladrones (incidente imitado en el *Gil Blas de Santillana*), refiere á una joven, de quien se han apoderado, para distraerla. «Mezcla abigarrada de cuentos milesios, casos trágicos, historias de hechicerías y mitos filosóficos, *El Asno de oro*, que como novela de aventuras está llena de interés y de gracia, es, sin duda, el tipo más completo de la novela antigua, y nos deleitaría hoy tanto como á los lectores del siglo II, si estuviese escrita con más llaneza de estilo y no en aquella manera decadente, violenta y afectada, llena de intolerables arcaísmos y grecismos, de frases *simili-cadentes*, de palabras compuestas ó torcidas de su natural sentido, de metáforas y *catacreses* monstruosas, de diminutivos pueriles y de todo género de

aliños indecorosos á la grave majestad de la lengua latina.» (1)

La fábula de Psiquis no consta en el *Lucio* de Luciano. Apuleyo es el *único* escritor de la antigüedad clásica que nos la transmite. ¿Quiere decir esto que sea obra original suya? Algunos lo han creído así. Nosotros pensamos, por el contrario, que se trata de alguno de esos mitos filosóficos á que tan aficionados eran los platónicos (recuérdese el de Er el Armenio en el último libro de la *República* de Platón) y que Apuleyo pudo recoger en sus viajes por Oriente y por Grecia. Expongamos el argumento (2).

Había en una ciudad un rey y una reina que tenían tres hijas: las dos mayores eran muy hermosas y bien apuestas; pero la más pequeña, era tanta su hermosura, que no bastan palabras humanas para poderlo decir. La fama corría por todas las ciudades y tierras cercanas, que esta era la diosa Venus, y nadie quería ir á ver á la diosa misma, cuyos templos estaban desiertos. Esta honra que se daba á esa doncella encendió mucho en ira á Venus, la cual llamó á su hijo Cupido y le rogó que la vengase, inspirando á la doncella, que se llamaba *Psyquis,* un muy ardiente amor por el más bajo y vil hombre que en todo el mundo se hallase.

Entretanto, las dos hermanas mayores, como eran medianamente hermosas, habían sido casadas con dos reyes que las pidieron. A Psyquis, todos la miraban y alababan, pero ningún rey, ni otro alguno, la pedía

(1) M. Menéndez y Pelayo: *Orígenes de la Novela.* Madrid, Bailly-Baillière, 1905. Pág. XIV.

(2) Cito por la versión castellana de Diego López de Cortegana, abreviándola. — Debe consultarse la edición de: *Oeuvres complètes d'Apulée,* traduites en français par Victor Bétolaud. (Dos tomos; en la *Bibliothèque latine-française* de Garnier). La mejor edición del texto latino es la de R. Helm (Leipzig; en publicación).

La fábula de Psyquis ocupa parte del libro IV, todo el V, y parte del VI de las *Metamórfosis.*

por mujer. Maravillábanse de ver su divina hermosura, pero era como quien ve una estatua de una diosa, pulidamente fabricada. El padre de Psyquis, sospechando que los dioses tuviesen alguna ira contra su desventurada hija, consultó al oráculo del dios Apolo, que estaba en la ciudad de Milesia, el cual respondió en esta manera: *Pondrás esta moza, adornada del aparato delante, en el más alto peñasco que hallares, y déjala allí. No esperes yerno que sea nacido de linaje mortal, mas espéralo fiero y cruel y venenoso como serpiente, el cual, volando, fatiga con sus saetas á todos.*

Mucho lloraron el rey y la reina, pero al fin hubo de cumplirse el oráculo, y la doncella fué puesta sobre un risco muy alto colocado en la cima de un monte, y allí abandonada. Estando Psyquis temerosa en aquella peña, vino un manso viento, y muy quietamente la puso en un delicioso prado. Mirando á todas partes, vió una floresta con muy grande arboleda, y una fuente muy clara y apacible, y allí junto estaba una casa real, la cual no parecía edificada por mano de hombres, sino por los dioses. Convidada por la hermosura del lugar, entró Psyquis en el palacio, maravillándose de lo que veía, y cuando andaba con gran placer mirando aquellos aposentos llenos de oro y riquezas, oyó una voz que le decía: « Tuyo es todo esto que aquí ves; por tanto, pide cuanto quisieres, que nosotras, cuyas voces oyes, somos tus siervas, y haremos lo que mandares. »

Entendió Psyquis que aquello era ordenado por algún dios, y dejóse servir sin ver á nadie. Llegada la noche, vino el marido no conocido y se confirmó y consumó el matrimonio, pasando así algún tiempo, sin que ella pudiese verle nunca.

El marido dijo un día á Psyquis: «Tus hermanas, turbadas pensando que tú eres muerta, han de venir

á aquel risco de donde tú aquí viniste; si, por ventura, oyeres sus voces y llantos, no les respondas en ningún modo, porque si lo haces, darásme gran dolor y para ti causarás un grandísimo mal que te será casi la muerte. » (1)

Prometió ella hacer todo lo que el marido le mandase, pero, luego que se vió sola, comenzó á llorar y á lamentarse, diciendo que estaba en una hermosa cárcel, y que no podía ver á sus hermanas, ni aun responderlas. Vino después el marido, y, acostándose con ella, la comenzó á reprender; pero Psyquis, con muchos ruegos, le hizo conceder que ella hable á sus hermanas y les dé todas las piezas de oro y joyas que quisiere, así como que mande al viento que traiga allí á sus hermanas, del mismo modo que á ella había traído.

Todo se cumplió de esta suerte el día que las hermanas fueron al risco, y el cierzo las transportó mansamente al lugar donde estaba Psyquis, abrazándose y besándose unas á otras con grandísimo contentamiento. Psyquis las mostró la casa y las grandes riquezas de ella, y la mucha familia de los que la servían, oyéndolos solamente. Tanta abundancia de bienes crió envidia en sus corazones contra ella, y decidieron no decir nada á los desconsolados padres de la hermosa Psyquis, tomando consejo entre sí para acabar con la orgullosa felicidad de ésta.

Cupido, viendo los engaños y maldades que las hermanas ordenaban, amonestó á Psyquis para que no les diese oídos á lo que le hablasen acerca de él, « porque haciéndolo de esta manera, acrecentaremos

(1) «Sorores iam tuae mortis opinione turbatae, tuumque vestigium requirentes, scopulum istum protinus aderunt. Quarum si quas forte lamentationes acceperis, neque respondeas, immo nec prospicias omnino. *Caeterum, mihi quidem gravissimum dolorem, tibi vero summum creabis exitium.*»

nuestro linaje, que este tu vientre un niño trae ya, y si tú encubres y guardas lo que te digo, ese niño que parieres será inmortal; haciéndolo de otra manera, yo te digo que será mortal.» Prometióle Psyquis cumplir sus advertencias, pero insistió en ver y hablar de nuevo á las hermanas, á lo cual hubo de acceder Cupido.

Llegaron otra vez las hermanas, é indagaron nuevamente quién era el marido de Psyquis, sin que ésta les pudiese dar respuesta satisfactoria. Por fin, en otro viaje, las malvadas hermanas le dijeron que habían hallado por verdad que ese su marido era una serpiente grande y venenosa, y que sólo buscaba engordarla con los regalos y manjares que le daba, habiéndosela de tragar cuando su preñez estuviese más crecida. Psyquis, muchacha y de noble condición, creyó lo que le dijeron, y les confesó que jamás había podido ver la cara de su marido. Ellas entonces, le recomendaron que escondiese secretamente en el lecho una navaja bien aguda, y pusiera un candil lleno de aceite, encendido, debajo de alguna cobertura al canto de la cámara, y con este aparejo, disimuladamente, cuando aquella serpiente llegase á acostarse, como solía, en durmiendo, Psyquis sacaría el candil, y, navaja en mano, daría en la cerviz á aquella serpiente venenosa, y le cortaría la cabeza.

La incauta joven cayó en el lazo. Llegada la noche, y luego que el marido se durmió, Psyquis se levantó de la cama, y sacado el candil debajo de donde estaba, tomó la navaja en la mano, y como alumbrase con el candil y descubriese todo el secreto de la cama, vió una bestia la más mansa y dulce de todas las fieras, es á saber el dios del Amor, que se llama Cupido, el cual estaba acostado muy hermosamente, y alegrándose con su vista, la lumbre del candil creció, y la aguda y sacrílega navaja resplandeció.

Cuando Psyquis vió tal cosa, espantada y fuera de sí, se cortó y cayó sobre las rodillas, y la navaja se le cayó de las manos. Estando así fatigada y desfallecida, cuanto más miraba la cara divina de Cupido, tanto más se recreaba con su hermosura. Ella le vió los cabellos como hebras de oro, llenos de olor divino; el cuello blanco como la leche; la cara blanca y roja, como rosas coloradas, y los cabellos de oro colgando por todas partes, que resplandecían como el sol y vencían la lumbre del candil. Tenía en los hombros péñolas de color de rosas y flores, y todo lo demás del cuerpo era hermoso, como convenía á hijo de la diosa Venus. Estando en este placer herida del amor (porque, sacando del carcaj una saeta y estándola tentando con el dedo, se hizo sangre), el candil echó de sí una gota de aceite hirviendo, y cayó sobre el hombro derecho de Cupido. Éste, quemado, saltó de la cama, y, conociendo que su secreto era descubierto, huyó de los ojos de Psyquis.

(Moneda autónoma de Córdoba)

Las dos hermanas llevaron el castigo de su mala acción y perecieron miserablemente; pero, entretanto, Psyquis andaba muy congojosa en busca de su marido Cupido por todos los pueblos y ciudades. Después de visitar á Ceres y á Juno, determinó presentarse ante Venus, demandando perdón. Venus hizo que dos criadas suyas (la Inquietud y la Tristeza) azotasen cruelmente á Psyquis, y después la impuso los siguientes trabajos:

1.º Tomó trigo y cebada, mijo y centeno, garbanzos y lentejas, todo mezclado y hecho un gran montón, y exigió de Psyquis que apartase unas simientes de otras antes de llegar la noche. Psyquis realizó el tra-

bajo con ayuda de infinitas hormigas que vinieron en su auxilio, teniendo compasión de ella.

2.º Traerle la flor del vellocino de unas ovejas resplandecientes y de color de oro, que pacían en cierta floresta y cuyos dientes ponzoñosos, agudos cuernos y frentes de piedra solían matar á muchos hombres. Psyquis llevó á cabo el encargo, gracias á las instrucciones que le dió cierta caña verde, que crecía á orillas del río.

3.º Llevarle un vaso de cierta agua muy negra, que nacía en una fuente situada en la cima de un monte, sobre altísimos riscos. Guardando el agua había dragones espantables, con los cuellos alzados y los ojos abiertos. Psyquis cumplió el encargo, gracias á un águila.

4.º Darle una caja á Proserpina, en los palacios del Infierno, á fin de que la diosa pusiera en ella un poco de su hermosura, y traérsela á Venus, que tenía necesidad de acicalarse para entrar en la fiesta de los dioses. Desesperada Psyquis por el encargo, fué á tirarse de una torre abajo, pero la misma torre le habló y le dió instrucciones para verificar tan peligroso viaje, recomendándole sobre todo que no abriese nunca la caja, ni mirase su contenido. De vuelta ya de la expedición, Psyquis tuvo una temeraria curiosidad: quiso tomar para sí un poquito de la divina hermosura que en la caja traía, deseando placer á su enamorado, pero así como abrió la caja, que nada contenía, una niebla de sueño grueso se apoderó de Psyquis, y no hubiera despertado á no ser por la llegada de Cupido, que metió otra vez el sueño en la caja y ordenó á Psyquis que la llevase á Venus.

Después, el mismo Cupido pidió ayuda á Júpiter, quien se la otorgó convocando á los dioses, refiriéndoles el suceso, haciendo inmortal á Psyquis (dándole

á beber el licor de los dioses) y uniéndola para siempre con Cupido. «De esta manera — termina Apuleyo — vino Psyquis en poder de su marido Cupido, y estando ya Psyquis en el tiempo del parir, nacióles una hija, la cual llamamos Placer (*Voluptas*)».

Esta es la fábula, cuyo texto literal reproducimos en el Apéndice. ¿Se trata de una invención *original* de Apuleyo, ó de algún cuento que él recogió en sus viajes de boca del pueblo?

La idea fundamental no es de Apuleyo. Como veremos en el siguiente capítulo, la fábula tiene precedentes capitalísimos en la literatura sanskrita. Pero si bien la idea madre no es original del pensador africano, hay multitud de detalles en la narración que indudablemente fueron añadidos por él, y desde luego deben de ser adiciones suyas los personajes simbólicos *Consuetudo, Sollicitudo, Tristities, Voluptas*, que introduce en el episodio. El carácter *simbólico* de la fábula no se les ocultó á los antiguos mitógrafos, y como tal obra simbólica la interpretaron.

Lo cierto es que la narración no figura en ninguno de los libros *canónicos* de la mitología clásica, griega ni latina. No consta en las *Metamórfosis* de Ovidio; no existe la menor alusión á ella en la *Theogonía* de Hesiodo; no aparece, directa ni indirectamente referida. en las obras de ningún autor pagano que no sea Apuleyo de Madaura.

Lo que Hesiodo nos cuenta acerca de la madre de Cupido es esto:

El Amor no es propiamente hijo de Venus, según la *Teogonía*. El Amor (Eros) «el más bello de los inmortales», vino al mundo después del Tártaro, de Gea (la Tierra) y del Cáos, primero de los dioses. Gea engendró á Uranos (el Cielo). De Gea y Uranos procede Cronos (el Tiempo). Incitado por Gea, Cronos

mutiló á su padre Uranos; el miembro mutilado cayó al mar, flotó algún tiempo sobre las aguas, y en torno suyo comenzó á formarse una blanca espuma, de donde nació una joven diosa, llamada Afrodita (de ἀφρός = espuma) porque surgió del mar, Cytherea, porque se aproximó á Cytheres, y Cypris, porque apareció por vez primera en las riberas de Chipre. A su lado van siempre, según Hesiodo, el Amor (Eros) y el bello Limeros (λῖμηρός = hambriento). *Limeros* es probablemente la correspondencia más exacta del *Cupido* latino, así como *Afrodita* corresponde á *Venus*.

Homero (*Iliada,* V, 370) da otra genealogía. Según él, Afrodita es hija de Zeus y de Dione. Pero en el segundo himno homérico á Afrodita, supone que nace en el mar, de donde la toman las Horas:

«τὴν δὲ χρυσάμπυκες Ὧραι
δέξαντ' ἀσπασίως, περὶ δ' ἄμβροτα εἵματα ἕσσαν.»

Ni Homero ni Hesiodo, sin embargo, se refieren á la tradición de Psyquis.

Volvamos á Psyquis. Ψυχή, en griego, es el *alma*, el principio de vida. Los latinos tomaron otra radical para determinar el mismo concepto; dijeron *anima*, del griego ἄνεμος = viento, soplo. Ψυχή tuvo quizá originariamente el mismo significado, relacionado con la representación fisiológica del acto de soplar *(psu;* de donde ψυχάζω = refrescarse, enfriarse). Ψυχή significa también *mariposa,* símbolo del alma en algunas tradiciones antiguas.

En Homero, el cuerpo (σῶμα) (1) y el alma no son realidades de diferente naturaleza. *Psyque* es corpo-

(1) Véase J. Eleizalde y Breñosa: *La idea del espíritu en la* Iliada *y en la* Odisea (en el fascículo II de nuestro *Archivo de Historia de la Filosofía*).

ral también, pero de una materia más sutil; á veces es visible y tangible. *Psyque* viene á ser la sombra, el *doble* del cuerpo. Homero la compara en ocasiones con el humo. No se compone de carne y huesos, como el cuerpo, y no está tampoco sujeta á la muerte. En el canto XXIII de la *Iliada*, cuando Patroclo, muerto por Héctor, se le presenta á Aquiles, éste quiere abrazarle, pero «el alma se escapa como un humo, y se sumerge bajo la tierra con un ruido agudo»:

«οὐδ' ἔλαβε· ψυχὴ δὲ κατὰ χθονὸς ἠΰτε καπνος
ᾤχετο τετριγυῖα.»

Entonces Aquiles, asombrado, exclama: «Oh dioses! sí, ciertamente, se es alma é *imagen* aun en la mansión de Plutón, pero *los espíritus* (φρένες = las fuerzas vitales) no están allí por completo. Porque el alma del desdichado Patroclo ha sido sobre mí toda la noche, gimiendo y lamentándose, y me recomendaba cosas, y se parecía maravillosamente á él;»

«Ὦ πόποι, ἦ ῥά τίς ἐστι καὶ εἰν Ἀΐδαο δόμοισιν
ψυχὴ καὶ εἴδωλον· ἀτὰρ φρένες οὐκ ἔνι πάμπαν.
Παννυχίη γάρ μοι Πατροκλῆος δειλοῖο
ψυχὴ ἐφεστήκει γοόωσά τε μυρομένη τε,
καί μοι ἕκαστ' ἐπέτελλεν· ἐοικτω δὲ Θέσκελον αὐτῷ.»

Homero corresponde probablemente al siglo VII antes de Cristo. Al V pertenece Anaxágoras, y su Νοῦς ó Inteligencia, que dirige todo lo que tiene alma, es un principio *corporal*, pues que de él arrancan el aire y el éter (1). En el mismo Aristóteles (siglo IV a. de C.) el alma no es otra cosa que la *forma* del

(1) **Albert Rivaud**: *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque, depuis les origines jusqu'à Théophraste*, **Paris, F. Alcan, 1906. Pág. 198.**
Erwin Rohde: *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der*

cuerpo, y está sujeta, como él, al devenir y al cambio. La distinción radical entre un *espíritu* inmortal, invisible, imperceptible por los sentidos corporales, y un *cuerpo* mortal y mudable, es obra de los neoplatónicos de Alejandría. En su escuela estudió Apuleyo, como hemos indicado, y la fábula que se aprovechó con intención simbólica, fué introducida por él en su novela como materia de puro entretenimiento.

Ya Platón, en el *Fedro*, se había representado poéticamente las almas como provistas de alas. Mientras

Griechen. (2.ª ed. 1898). — Chaignet: *Histoire de la Psychologie chez les Grecs* (1887). — Consúltense igualmente:

Thorlac: *Fabula de Psyche et Cupidine*, disquisitio mythologica. Copenhaghen, 1801.

Baumgarten-Crusius: *De Psyche fabula platonica.* Meissen, 1835.

Charpentier: *De mystica Apulei doctrina.* París, 1839.

Schoemann: *De Cupidine cosmogonico;* 1852.

Goumy: *De Apuleio fabularum scriptore et rhetore.* París, 1859.

Helmuth Jenning: *De Metamorphosibus L. Apulei, tum de Apulei episodiis, tum de iis locis qui e Lucio Patrensi videntur translati esse.* Lipsiae, 1867.

Jalm Otto: *Noveletten aus Apuleius* in Grenzboten, 1867.

Prowelt: *Apulée philosophe et romancier* (*Revue Britannique,* de Diciembre, 1873).

Maxime Collignon: *Mythologie figurée de la Grèce* (París, A. Quantin, 1883; pág 167); y *Essai sur les monuments grecs et romains relatifs au Mythe de Psyché.* París, 1877. (Excelente trabajo).

Paul Monceaux: *Apulée, roman et magie.* París, 1888.

S. Mele: *Apuleio e l'Asino d'Oro.* Torino, 1894.

L. Friedländer: *Dissertatio qua fabula Apuleiana de Psyche et Cupidine cum fabulis cognatis comparatur.* Regimonti (Kœnigsberg), 1860.

Edmann: *De Apuleii elocutione.* Stendal, 1863.

H. Koziol: *D. Stil d. L. Apuleius.* Wien, 1872.

M. Menéndez y Pelayo: *La novela entre los latinos* (Tesis doctoral). Santander, 1875.

Henri Blaze de Bury: *Apulée et son temps. L'Amour et Psyché* (*Revue des deux mondes:* 15 Julio 1878).

K. Becker: *Studia Apuleiana.* Berolini, 1879.

Ploix: *Les mythes de Kronos et de Psyché* (París, 1886).

E. Caetani-Lovatelli: *Amore e Psiche.* Roma, Tip. della R. Accademia dei Lincei, 1889.

L. Ménard: *Eros,* étude sur la symbolique du Désir (*Gazette des Beaux Arts;* 2ᵉ per. vol. VI, p. 265 y 426).

C. Weymann: *Studien zu Apuleius u. s. Nacharmern.* Münch., 1893.

Véase también la monografía del Dr. Adolf Zinzow: *Psyche und*

esas almas son puras y perfectas, viajan por las regiones etéreas y gobiernan al Universo. Pero cuando no pueden seguir á los dioses ni contemplar las esencias, entorpeciéndose, y alimentándose del vicio y del olvido, pierden sus alas y caen á tierra, dando lugar al nacimiento de un animal de naturaleza mortal. Así, cuando el hombre ve la belleza terrestre y se acuerda de la belleza verdadera, toma alas y desea volar hacia ella, pero, no pudiendo alcanzarla, mira hacia lo alto, como un pájaro, y descuida las cosas de la tierra. Sólo el alma del filósofo tiene alas, porque, iniciado en los verdaderos misterios, llega á ser verdaderamente perfecto.

Pero ¿es que los neoplatónicos de Alejandría (1)

Eros. Eine milesisches Märchen in der Darstellung und Auffassung des Apulejus beleuchtet und auf seinen mythologischen Zusammenhang, Gehalt und Ursprung zurückgeführt (Halle. 1881, XXX + 332 páginas en 4.°). Se refiere principalmente al análisis de la fábula de Apuleyo, en sus relaciones con la mitología griega, y, desde este punto de vista, es el estudio más completo, aunque algo fantástico.

Citaremos, por último:

G. Meyer: *Amor und Psyche. Zur vergleichenden Märchenkunde;* Berlín, 1885.

Ad. Lasson: *Eros und Psyche* (*Deutsche Rundschau*, Berlín, 1900).

No me ha sido posible consultar este artículo, que, según mis noticias, es de verdadero interés.

Hugo Blümner: *Das Märchen von Amor und Psyche in der deutschen Dichtkunst* (Págs. 648-673, del año 1903, en los *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik*, de los Doctores Ilberg y Gerth).

J.-W. Beck: *Apulei fabula de Psyche et Cupidine.* Gron. 1902.

Norden: *Amor et Psyche.* 1903.

Jahn-Michaelis: *Apulei Psyche et Cupido.* 1905.

Debo la indicación de algunos de estos estudios á la amabilidad de mi amigo el Doctor Arturo Farinelli.

La primera edición de Apuleyo es de Roma, *per Conradum Sweynheym et Arnoldum Pannartz*, 1469 (177 ff.)

(1) Plotino (siglo III) dedica al estudio del Amor (Περὶ ἔρωτος) todo el libro quinto de la *Enneada* III. En el lib. 9.° cap. 9.°, de la *Enneada* VI, dice que toda alma es Afrodita (καὶ ἔστι πᾶσα ψυχὴ Ἀφροδίτη), porque naturalmente ama á Dios, y desea unirse á él, como una hermosa doncella que experimenta un casto amor (ὥσπερ παρθένος καλοῦ πρὸς καλὸν ἔρωτα).

no tuvieron en cuenta, al idear la fábula de Psyquis, alguna tradición anterior, fácil de conocer en aquella insigne ciudad, que llegó á ser foco de civilización y de cultura durante la decadencia del mundo antiguo? Sí. Vamos á comprobarlo inmediatamente (1).

(1) Se ha querido hallar coincidencias entre el viaje de Psyquis al reino de Proserpina y el texto asirio sobre el descenso de la diosa Istar (la *Astarté* de los Caldeos) al país de los muertos, para ver á su hijo Turzi, detenido en el Infierno (véase la traducción en el folleto de Jules Oppert: *L'immortalité de l'âme chez les chaldéens:* París, Maisonneuve, 1875); pero la verdad es que el parecido es muy superficial.

Istar, hija de Sin (el Dios-luna) baja al Infierno, y amenaza al portero para que le deje entrar:

«Guardián de esta casa, abre tu puerta!
Abre tu puerta, para que yo entre.
Si tú no abres tu puerta, y yo no entro;
derribaré la puerta, romperé los cerrojos.
demoleré el umbral, franquearé las puertas;
haré escapar á los muertos bajo la forma de hombres-lobos vivos;
y al número de los vivos se unirán los muertos (así reanimados).»

El portero consulta á su señora Allat, diosa del Infierno y hermana de Istar. Allat accede á que Istar entre, pero exige que penetre desnuda «como quieren los usos antiguos». Así lo hace Istar, y, sucesivamente, al pasar por cada una de las siete puertas infernales, le van despojando de sus vestidos y adornos, hasta quedar por completo desnuda. Entonces Allat se ríe de ella, é Istar la maltrata; Allat invoca al dios del destino (Namtar), é Istar queda encerrada en el santuario eterno.

Pero, desde el momento de la prisión de Istar, el amor desaparece de la tierra: «El toro no iba ya hacia la vaca, y el asno no quería ya burra; — la esposa no quería ya al esposo, — el guerrero resistía las órdenes de su señor, — y la esposa resistía en brazos de su marido.» Entonces, á ruegos de Samas (el Sol), Sin (la Luna), su padre, notifica lo que ocurre al dios de las Ondas, el cual creó á *Uddusnamir* (renovación de la luz) y le envió á la mansión de Allat para comunicarle que, por orden de los grandes dioses, debe libertar á Istar «después de darla á beber el agua de la vida». Así lo hace Allat, muy contra su voluntad, é Istar vuelve á la luz, recuperando sucesivamente sus vestidos y adornos, pero sin salvar al hijo.

V

El origen literario del mito

Una de las más bellas producciones de la literatura sanskrita es sin duda el drama en cinco actos, titulado: *Vikramorvasi,* escrito por el poeta Kalidasa (siglo I a. de C.) (1). Nos interesa recordarlo porque es una de las más poéticas representaciones de la leyenda de Purûravas y Urvasī, precedente á su vez de la fábula de Psyquis y Cupido.

Un Dânava, ó enemigo de los dioses, roba á la ninfa Urvasī. El rey Purûravas acude en su auxilio y la rescata, matando al robador, pero quedando herido por las flechas del dios Amor, ante la hermosura de Urvasī. Ésta, por su parte, se siente también atraída hacia el rey. Ambos se declaran su mutua pasión, pero Urvasī, llamada por orden divina, se separa del rey, á fin de representar en la morada celeste una obra dramática del maestro Bharata. Purûravas está tan prendado de la ninfa, que olvida á su propia esposa legítima. Urvasī, á su vez, tiene tan presente al monarca, que, desempeñando el papel que le correspon-

(1) Vid. *Vikramorvasi, drama del poeta indio Kalidasa, en cinco actos. Versión directa del sanskrit, por* D. Francisco García Ayuso. Madrid, 1874.

día en la pieza, en vez de decir: *Purushottama,* como debía, se distrae y dice: *Púrûravas,* por lo cual Bharata la condena á perder la ciencia divina que posee, pero el poderoso Indra dice á Urvasī que, en recompensa de los servicios que el rey le ha prestado, la consiente que viva junto al ser que ama «hasta que de él reciba descendencia.» La reina, viendo la pasión de su esposo por otra mujer, promete no poner impedimento á su amor. Urvasī y Purûravas se unen entonces y se entregan á las delicias del amor en los jardines del Kailâsa. Pero un día el rey se detiene un momento á la orilla del río Mandakini, para mirar á una encantadora joven, *apsara* ó ninfa celeste, que jugaba sobre unos montecillos de arena; la ira se apodera de Urvasī, y, trastornada, quebranta la prohibición divina, que veda á toda mujer la entrada en los jardines de Kartikêya; penetra en ellos, y, á los pocos pasos, queda convertida su bellísima figura en una liana. Purûravas, desolado, busca por todas partes á su amada esposa, y pregunta por ella, en poéticas invocaciones, á los plátanos, al pavo real, al ruiseñor, al cisne (1), al ánade, á un tallo de Lotos, al elefante, al monte *de la cima perfumada* y al antílope. Estos lamentos de Purûravas, que ocupan todo el acto IV de la obra, escrito en sanskrito y prakrito, son de lo más hermoso que ha producido la literatura india. He aquí un fragmento:

«REY. ...Las fuerzas me abandonan... Aquí descansaré breves instantes, aspirando la fresca brisa que viene del torrente... Al contemplar la impetuosa

(1) En el drama (acto IV), Purûravas es comparado con el cisne. «El cisne alado — dice Z'itraleka, la amiga de Urvasī — deslizándose en medio de las aguas, llama á la compañera en tono triste, con lágrimas ardientes en los ojos.» Este recuerdo del cisne lo hallaremos también más adelante en un himno védico.

marcha de las olas, enturbiadas con las nuevas aguas de la lluvia, siento placer inefable. ¿Cómo podría serme este risueño arroyo indiferente? Estas olas me recuerdan sus cejas, graciosamente arqueadas sobre la noble frente; esta loca turba de aves es semejante á la banda que ciñe su lindo talle; la espuma que arrastra impetuosa, es como su vestido, suelto flojamente por el enojo de su pecho; su marcha, tortuosa, se encuentra á cada paso entorpecida por la presencia de rocas majestuosas, que azota con despiadada furia... No hay duda: es mi amada, transformada por sus celos en este plácido arroyo. ¡Confusión! ¿Y qué haré en trance semejante? Buscar sin demora su perdón, si está agraviada. *(Se acerca al río.)*

Cese tu enojo, hermosa ninfa, si te ocultas graciosa en este río de los dioses, venerable como el Ganges, en cuyas riberas saltan y juguetean rebaños de antílopes y aves plañideras; lindas y esbeltas gacelas pisan el florido vergel que ciñe tus costados; familias numerosas de abejas zumban diligentes á tu lado al hacer sus provisiones. ¡Oh! ¡Es mi amada! Su brazo, hechura de un Dios, es la onda entumecida, agitada por el viento del Oriente; su andar es firme, y marcha en busca de su señor el Océano inmenso; cisnes, ánades, conchas y corales adornan su gracioso cuerpo, dando lustre á su esplendor y gloria; monstruos marinos, cetáceos y lotos son su escudo y su coraza; por los costados de las olas muestra las anchurosas palmas de las manos, y las extiende en forma de nubes á los cielos.»

Por fin, Purûravas encuentra en una roca la preciosa joya que llevó en sus pies la divina Gaurî (esposa de Siva), y que Urvasî dejó abandonada. El que la posee logra seguramente, y en breve tiempo, unirse con el ser amado. Merced á ella, Purûravas encuentra á Urvasî, tornada á su primer estado, y vuelven juntos al palacio de Pratishtana. Años después, al tiempo de celebrarse una fiesta cortesana, un

buitre roba la joya de la *recuperación* (1). Ayus, el hijo de Purûravas y de Urvasī, á quien su madre ha tenido secretamente educándose en la ermita del santo Z'yavana, mata al buitre y rescata la joya, que trae á su padre, quien le ve entonces por primera vez. Pero, habiendo *visto* el rey á su hijo, Urvasī, para cumplir el mandato de Indra, ha de volver á presencia de éste. Cuando la ninfa se dispone á separarse de su amado esposo, llega una orden de Indra, el cual necesita el auxilio de Purûravas en una guerra que va á estallar entre los Asuras y los Devas, y, á cambio del servicio, le otorga á la hermosa Urvasī por esposa durante los días de su vida.

Kalidasa modificó bastante la leyenda primitiva, que aprovecharon igualmente los autores del *Mahābhârata,* de la *Bṛhad-devatâ,* del *Kathâsaritsâgara,* del *Viṣṇu-Purāṇa*, del *Harivaṃsa* y del *Kâṭhaka*, como también Saḍgurusiṣya, en su comentario á la *Sarvânukramaṇî* del *Rig-Veda.* Pero, según los sanskritistas, la versión más antigua de la leyenda es la contenida en el *Satapatha-Brâhmaṇa* (XI, 5, 1).

Sobre la interpretación de este último texto se han formulado varias teorías contradictorias. Mientras para unos, como H. Oldenberg, ciertos himnos del Rig-Veda, relacionados con los Brâhmanas correspondientes, y en especial el himno X, 95, suponen partes en prosa, hoy perdidas, que enlazaban entre sí los versos de aquellos himnos, para otros, como Geldner, en sus *Vedische Studien,* esos mismos versos, en lugar de haber determinado el desarrollo de partes explicativas en prosa, son restos de narraciones compuestas primitivamente de prosa y verso, y para

(1) Esta clase de robo es lugar común en muchos cuentos medievales. Figura en las *Mil y una noches,* en la historia del Príncipe Camaralzaman y de la Princesa Badura.

otros, por último, como Mr. Pablo Regnaud, el himno se ha bastado á sí mismo desde un principio, y *ha precedido é inspirado al Brâhmana correspondiente y todas las narraciones que á él se refieren.* Para Mr. Regnaud, el Brâhmana ha querido *explicar un rito,* y demostrar cómo, por medios litúrgicos, un hombre puede elevarse al rango de *Gandharva.* El texto del Brâhmana es unas veces reproducción, otras centón, y otras un *comentario* del himno védico, luego evidentemente es posterior á él.

Nosotros nos inclinamos á esta última teoría, que nos parece la más racional. Mr. Regnaud, siguiendo los pasos de Bergaigne, entiende que los himnos védicos se refieren ante todo al sacrificio litúrgico, y juzga que narraciones como la presente han llegado á ser tales «merced á una coordinación progresiva de fórmulas de los himnos litúrgicos, *en que las influencias verbales y las interpretaciones superficiales y arbitrarias han tenido una gran parte.* En resumen, estos relatos se han desarrollado según circunstancias en absoluto independientes de la significación y del uso originales de los materiales con que han sido construídos. Pueden ser comparados á esos edificios de la Edad Media en que las piedras talladas han sido arrancadas de murallas de fortalezas antiguas ó de templos paganos. Las leyendas así rehechas han conservado acá y allá la *letra* de los antiguos textos, pero combinada con un *espíritu* totalmente distinto de aquel que imperaba en su primer uso» (1). Es decir, que, en casos como éste, la ley de persistencia de las formas ha hecho que, elementos que primitiva-

(1) P. Regnaud: *Comment naissent les mythes* (Les sources védiques du Petit Poucet; La légende hindoue du déluge; Pururavas et Urvaçi). París, F. Alcan, 1897. Págs. 153-154.

mente tuvieron sólo una significación natural y propia, devengan representativos de otras ideas (1).

La doctrina del eminente sanskritista Mr. Regnaud concuerda, por otra parte, con lo que tradicionalmente se sabía acerca de la composición del Rig-Veda y de los Brâhmanas. Calculando Max Müller en 1867 que los himnos del Rig-Veda fueron redactados entre el año 1200 y el 1500 antes de Cristo, decía lo siguiente:

1.° Que los 1017 himnos del Rig-Veda existían coleccionados antes que se hubiera compuesto uno solo de esos minuciosos comentarios teológicos conocidos con el nombre de Brâhmanas, «es decir, antes del año 800 anterior á Cristo».

2.° Que, en muchos casos, los autores de los tratados en prosa llamados Brâhmanas «habían dejado de entender el texto de los viejos himnos en su sentido natural y gramatical, y que proponían las explicaciones más absurdas de las diferentes ceremonias litúrgicas, que, en su mayor parte, tenían originariamente (podemos suponerlo así) una significación racional».

Esto es precisamente lo que acontece con la leyenda de Purûravas y Urvasī. Fué forjada por los autores de los Brâhmanas, interpretando arbitrariamente un himno del Rig-Veda, que se refiere de un modo natural y claro al sacrificio litúrgico. Lo que primero tuvo solamente un valor *ritual*, se trueca en fábula *didáctica*, y al pasar á manos de los griegos, en tradición *simbólica*, que los neoplatónicos de Alejandría convierten en *mito* y que se desarrolla con aspecto *leyendario* (2) en la Europa de la Edad Media, combinándose con multitud de elementos extraños.

(1) Vid. nuestra obra: *El Arte simbólico (Ensayo de una teoría de las formas artísticas)*. Madrid, 1902. Pág. 23.

(2) La diferenciación entre *mito, leyenda* y *fábula* no está bien determinada, y vale la pena de precisarla. Nosotros entendemos por mito (del griego μῦθος = narración fabulosa, aunque en Homero

El fenómeno á que nos referimos puede comprobarse comparando el texto del Brâhmana con el del Rig-Veda, como vamos á hacer, siguiendo la exactísima versión de Mr. Regnaud:

TRADUCCIÓN DEL TEXTO DEL SATAPATHA-BRĀHMAṆA	TRADUCCIÓN DEL HIMNO X, 95 DEL RIG-VEDA
1.	
Urvasī era una Apsaras. Amó á Purūravas, el hijo de Iḍā. Habiéndole encontrado, le dijo:— «Golpéame tres veces por día con la vara, con el bastón. No me derribes (debajo de tí) sin mi consentimiento. Que no te vea yo nunca desnudo. (Obrar de otro modo) no está en los usos de las mujeres.».	
2.	
Ella vivió largo tiempo con él. Ella llegó á estar preñada de él, durante el largo tiempo que vivió con	

tiene sólo un sentido de: *palabra, discurso*), *una fábula de carácter alegórico;* por fábula (del latín *fabula* = narración, y especialmente la dramática; derivado de *for, faris* = hablar; que á su vez procede del sanskrito *bhā* = hablar), *una narración ficticia de intención didáctica;* y por *leyenda* (del latín *legenda*, derivado de *lego, is* = leer), *una narración popular, fundada en un hecho real, adornado de circunstancias ficticias.* Alegoría es siempre, para nosotros, la expresión de algo distinto de lo que se significa. La tradición de Psyquis, por ejemplo, es *fábula* en manos de los autores de los Brâhmanas, es *mito* entre los neoplatónicos, y es *leyenda* en la narración medieval del Caballero del Cisne. Véase una indagación muy razonada de las leyes del mito en Valentín Letelier: *La evolución de la Historia* (Santiago de Chile, 1900), pp. 65 y sig. del tomo I.

él. *Los Gandharvas* (1) se dijeron unos á otros: «He aquí que hace mucho tiempo que esta Urvasī vive entre los hombres. Es preciso imaginar un medio para que vuelva (con nosotros).» — Una oveja que tenía dos corderos estaba atada á su lecho. Los Gandharvas se llevaron á la fuerza uno de los dos corderos.

3.

Ella dijo: «Ay! Estoy como si estuviera sin hombre, sin nadie. Me llevan mi hijo!» Ellos se llevaron el segundo (cordero), y ella dijo lo mismo.

4.

Ella tuvo este pensamiento: «No habría un hombre, no habría nadie aquí donde estoy?» Él *(Purūravas)* se levantó desnudo, (porque) le habría parecido (demasiado) largo vestirse su ropa. Entonces los Gandharvas produjeron un relámpago. Ella *(Urvasī)* le vió desnudo como en pleno día. Entonces ella desapareció, diciendo: «Vuelvo». Él *(Purūravas)* persiguió á la desaparecida, y murmurando á consecuencia de la preocupación, recorrió el Kurukšetra. (Allí) había un estanque de lotos

(1) Esposos de las Apsaras, en la mitología brâhmáhnica. Los fuegos sagrados que crepitan unidos á las libaciones, según los textos védicos. (*Nota de Mr. Regnaud.*)

llamado Anyataḥplaksa (1). Anduvo errante por la orilla. Entonces las Apsaras, que se habían convertido en cisnes, vinieron á nadar al rededor (de él).

5.

Ella *(Urvasī)*, habiéndole reconocido, dijo: «He ahí al hombre con el cual he vivido.» Las (Apsaras) la dijeron: «Queremos mostrarnos á él». «Bueno» dijo *(Urvasī)*. Ellas se mostraron á él.

6.

Él *(Purūravas)*, habiéndola reconocido, la dijo:

«Ah! mujer mía, enderézate, oh ardiente, con ayuda del pensamiento *(libación)*. Produzcamos voces recíprocas (2). Las palabras que no expresáramos, no pondrían refuerzo en el día *(la llama)* superior (3).

Detente (aquí); hablemos.» Tales fueron las palabras que le dirigió.

7.

La otra *(Urvasī)* le respondió en estos términos:

«¿Por qué he hecho estas cosas por medio de tu voz?

1.

«Ah! mujer mía, enderézate, oh ardiente, con ayuda del pensamiento *(libación)*. Produzcamos voces recíprocas (2). Las palabras que no expresáramos, no pondrían refuerzo en el día *(la llama)* superior (3).»

2.

«¿Por qué he hecho estas cosas por medio de tu voz?

(1) Representación del agua de la libación. (*Nota de Mr. R.*)

(2) Mediante nuestras crepitaciones. (*N. de Mr. R.*) En esta primera estrofa del himno védico, Purūravas (Agni = el fuego) se dirige con sus crepitaciones á Urvasī (la libación).

(3) Es decir: la falta de nuestras crepitaciones supondría falta de llamas, y por tanto falta de sacrificio. (*N. de Mr. R.*)

(1). Me he adelantado como la punta de las auroras *(llamas)* (2). Oh Purūravas, vuelve á tu morada! Soy como el viento, difícil de obtener (3).»

No has hecho lo que te había dicho. Por eso te es difícil conseguirme. Vuelve á casa.» Tales fueron las palabras que le dirigió.

(1). Me he adelantado como la punta de las auroras *(llamas)* (2). Oh Purūravas, vuelve á tu morada! Soy como el viento, difícil de obtener (3).»

3.

(Allí hay) como una flecha *(la del fuego)* para el brillo del carcaj (4); (allí hay) la que corre *(la libación inflamada)*, semejante á un dardo que adquiere vacas *(leche confortante)*, cien vacas.. Ha habido como un relámpago en el constructor privado de macho (5); las crepitaciones (de la llama), semejantes á una oveja, han encendido un balido (6).

(1) Urvasī, respondiendo, quiere decir que, con ayuda del fuego crepitanto, la libación desarrolla la manifestación del sacrificio. (*N. de Mr. R.*)

(2) Al inflamarse, la libación se separa de su punto de partida, y las puntas de sus llamas se parecen á las de los fuegos de la aurora. (*N. de Mr. R.*)

(3) Aumentando en forma de llama, la libación se escapa en cierto modo del lugar en que se ha unido al fuego sagrado. Este ha de esforzarse para alcanzarla. (*N. de Mr. R.*)

(4) Lo que se supone que contiene el fuego es comparado con una flecha, la libación. (*N. de Mr. R.*)

(5) El Soma constructor ó productor (*kratu*) del fuego sagrado, pero considerado como inactivo, y en este supuesto, privado de su energía específica personificada por el macho (*vīra*). (*N. de Mr. R.*)

El *Soma* es el licor del gran sacrificio védico. Se extrae de una planta así llamada. Es la bebida que da fuerzas á Indra para realizar sus empresas.

(6) El Soma-oveja bala, es decir, crepita al inflamarse. (*N. de Mr. R.*)

4.

Ella *(la libación encendida)*, habiendo establecido al bueno *(al Soma)* por su suegro *(el padre de su esposo, el Soma)* (1), si desea el confortativo de la aurora (2), procedente de la casa que hace frente á la suya (3), ha encontrado una mansión en la que ha gustado el placer, (aunque) herida por la flecha (4), (como) la noche *(la libación obscura)* por el día *(el fuego sagrado)* (5).

5.

«Por un lado (6), me has herido tres veces con la flecha *(ó vara)* del día *(fuego sagrado)* (7); por otro lado, has gozado en mí, á pesar de mi resistencia. Oh Purūravas, me abandono á tu deseo!; oh macho, tú has sido el rey de mi cuerpo *(de mi desarrollo)* (8).»

(1) El Soma se alimenta de Soma. (*N. de Mr. R.*)

(2) La aurora-llama sagrada posee el confortativo (Soma) que le da la vida. (*N. de Mr. R.*)

(3) Desde el momento en que se ponen unas frente á otras las diversas personificaciones de la libación encendida, cada una de ellas puede ser considerada como habitante de una morada particular. (*N. de Mr. R.*)

(4) Doble alusión á la flecha del fuego que atraviesa la libación y á la cópula. (*N. de Mr. R.*)

(5) El fuego, comparado con el día, atraviesa la libación obscura, comparada con la noche. (*N. de Mr. R.*)

(6) Paráfrasis del 2.° hemistiquio de la estrofa precedente, colocada en boca de Urvasī. (*N. de Mr. R.*)

(7) Nótese cómo está utilizado este verso en el párrafo 1.° del Brâhmana.

(8) Es decir, tú eres el que promueves mi desarrollo bajo la forma de tus llamas. (*N. de Mr. R.*)

6.

Aquellas que son la muy brillante, la resplandeciente, la benévola amiga, (la semejante á la que tuviese) un ojo en el mar, la adherida, la activa (1), — aquellas, semejantes á rojos colirios, se han derramado (2); como vacas que amamantan, han mugido para el brillo (3).

7.

Las madres *(los líquidos nutritivos)* han morado en él *(en Purūravas-Agni)* cuando ha nacido. Los ríos que se celebran á sí mismos *(crepitando)*, le han hecho crecer; cuando, oh Purūravas, los dioses te han hecho crecer (4) para el gran goce *(para beber el Soma)* que destruye á los Dasyus (5).

8.

Cuando el macho gustó de las que no tenían macho (6), después que hubie-

(1) Epítetos que se enderezan á la personificación de la libación inflamada. *Hradecakšuḥ*, «el ojo-fuego en el líquido (de las libaciones)». (*N. de Mr. R.*)

(2) Los líquidos sagrados corren bajo la forma de llamas rojas. (*N. de Mr. R.*)

(3) Recuérdese el 2.° hemistiquio de la estrofa 3.ª del himno. (*N. de Mr. R.*)

(4) Los dioses, idénticos á Agni, le hacen crecer por su propio crecimiento. (*N. de Mr. R.*)

(5) Cuando Agni bebe el Soma, los Dasyus ú obstáculos personificados en forma demoniaca, son destruídos. (*N. de Mr. R.*)

(6) Las libaciones antes de su unión con el Soma inflamado, llamado tan frecuentemente «el macho». (*N. de Mr. R.*)

ron abandonado su vestido con ayuda de su compañero (1), (entonces) el gozador (2) se ha alejado de mí como una (mujer) temblorosa; ellas se han agitado como caballos (que corren) enganchados al carro (del fuego sagrado).

9.

Cuando el mortal, uniéndose á estas inmortales (3), se alimenta de ellas como de aguas productoras (del fuego sagrado), semejantes á cisnes, hermosean sus cuerpos (4); se parecen á caballos que danzan (y) que muerden (5).

10.

« Ella *(la libación)* (es) la que, semejante á un relámpago, ha brillado volando *(inflamándose)*, trayéndome (6) las cosas agradables que provienen de las aguas. Que un (hijo) bien nacido *(Agni)*, procedente del macho, nazca de las aguas!

(1) Las libaciones están como vestidas ó veladas antes de manifestarse en forma ígnea, y esta manifestación tiene lugar al contacto con el macho Soma, que deviene así su compañero. (*N. de Mr. R.*) De aquí sacó el autor del Brâhmana la 2.ª prohibición del párrafo 1.°

(2) Bhujyu, otro nombre de Agni-Purūravas. (*N. de Mr. R.*)

(3) El mortal es Agni, antes de su manifestación ó unión con las aguas sagradas, consideradas como no-muertas, activas, manifestadas, encendidas. (*N. de Mr. R.*)

(4) Se desarrollan bajo forma brillante. (*N. de Mr. R.*)

(5) Las llamas que devoran á las libaciones. (*N. de Mr. R.*)

(6) A mí, á Purūravas-Agni, que es quien habla en esta estrofa. (*N. de Mr. R.*)

Pueda Urvasī atravesar este largo confortativo (1).»

11.

«Tú has nacido para beber la leche de vaca *(la libación)*; tú has establecido, oh Purūravas, este confortativo (2) que viene de mí. Habiéndote reconocido en este día *(fuego sagrado)*, te he hablado (3). No me has oído? (4). Por qué te diriges á lo que está sin alimento? (5).»

12.

Cuándo busca á su padre el hijo recién nacido? (6). Al reconocerle, ha hecho volver una lágrima como una rueda (7). Quién ha separado á los dos esposos que tenían el mismo *manas* (8), cuando Agni ha brillado en casa de sus suegros? (9).

13.

Que yo hable (10) á aquél

(1) Es decir, salir brillante de las aguas sagradas. (*N. de Mr. R.*)
(2) Que se manifiesta en ti y por ti. Aquí responde Urvasī. (*N. de Mr. R.*)
(3) Por medio de mis crepitaciones. (*N. de Mr. R.*)
(4) ¿No has oído mis crepitaciones?
(5) O: ¿cómo puedes hablar estando sin alimento y siendo sola yo la que puede ofrecértelo? (*N. de Mr. R.*)
(6) El hijo (Agni) crepita al nacer y parece llamar á su padre (Soma). (*N. de Mr. R.*)
(7) La rueda de llama del carro de Agni, que surge del líquido sagrado, comparada con una lágrima, por los gritos que da (crepitaciones). (*N. de Mr. R.*)
(8) Agni y la libación tienen de común el Soma-manas. (*N. de Mr. R.*) El *manas* es el entendimiento, el espíritu. Existe en el corazón. Los poetas del Rig-Veda se lo representan como un hombrecito, del tamaño del pulgar, alojado en el corazón.
(9) Los Somas. (*N. de Mr. R.*)
(10) La libación, Urvasī. (*N. de Mr. R.*)

que ha hecho volver una lágrima (1). Ha gritado como una rueda (2) para (obtener) el buen pensamiento *(el Soma)*. Quiero dejarte lo que tengo para ti *(la libación)*. Ven á (mi) morada. Porque, oh torpe!, no me has conseguido (3).»

8.

Después, él (Purūravas) la dijo afligido:

«El muy brillante se lanzará hoy para no volver más, para ir al alejamiento supremo (4); de otro modo, quedará yacente en el seno de lo Inmóvil, ó los lobos raptores le comerán (5).»

«El muy brillante se ahorcará ó se precipitará, de suerte que los perros ó los lobos le comerán.» Tales fueron las palabras que le dirigió.

14.

«El muy brillante se lanzará hoy para no volver más, para ir al alejamiento supremo (4); de otro modo, quedará yacente en el seno de lo Inmóvil, ó los lobos raptores le comerán (5).»

9.

La otra (Urvâsī) le respondió:

«Oh Purūravas! no mueras; no te precipites; que los malvados lobos no te devoren (6). Las amistades feme-

15.

«Oh Purūravas! no mueras; no te precipites; que los malvados lobos no te devoren (6). Las amistades feme-

(1) Véase la estrofa precedente. (*N. de Mr. R.*)
(2) La rueda crepitante del carro de Agni. (*N. de Mr. R.*)
(3) Mientras no te has despertado ó encendido. (*N. de Mr. R.*)
(4) Alusión al fuego sagrado, que se aleja de la libación, elevándose por los aires (*N. de Mr. R.*)
(5) No habiendo sacrificio, se supone que el fuego sagrado yace en la Nada ó es presa de monstruos que le detienen y devoran. (*N. de Mr. R.*)
(6) Alternativas á que está expuesto el fuego sagrado no encendido, ó Agni non-nato. (*N. de Mr. R.*)

ninas no son esos corazones de bestias feroces (1).»

«No persistas (en creer) que no se puede esperar amistad de las mujeres. Vuelve á casa.» Tales fueron las palabras que le dirigió.

10.

«Cuando, bajo una forma diferente (de aquella que tenía yo antes), me he revestido, entre los muertos, de las noches (es decir) de los cuatro otoños, he comido una vez una gota del *ghṛta* del día. Habiéndome saciado de él, me he puesto en movimiento (2)».

Este diálogo, compuesto de quince versículos, está expuesto en la colección de los versos *(Rig-Veda)*. El corazón se le desmayó.»

ninas no son esos corazones de bestias feroces (1).»

16.

«Cuando, bajo una forma diferente (de aquella que tenía yo antes), me he revestido, entre los muertos, de las noches (es decir) de los cuatro otoños, he comido una vez una gota del *ghṛta* del día. Habiéndome saciado de él, me he puesto en movimiento (2).

17.

«(Yo) Vasiṣṭha (3), me dirijo á Urvasī que avanza en el *antarikša* (4), que desen-

(1) Las libaciones amigas se conducen de otro modo con Purūravas-Agni. (*N. de Mr. R.*)

(2) Urvasī-libación, antes de estar encendida, era de color obscuro y residía entre los muertos. Ha llegado á ser brillante y activa después de haber revestido las aguas obscuras, comparadas con la noche, pero destinadas á brillar como las cuatro estaciones, compuestas de días brillantes, después de haber tomado la *ghṛta*-libación. (*N. de Mr. R.*). La *ghṛta* es la manteca derretida, y luego enfriada y solidificada. Es la materia ordinaria de las libaciones vertidas en el fuego. (V. Henry: *La Magie dans l'Inde antique.* París, 1904. Pág. 51.)

(3) Nombre de Purūravas-Agni. (*N. de Mr. R.*) (Cf. *Rig-Veda*, VII, 33. 11 y sig.)

(4) En el cielo brillante, al cual se parece al inflamarse. (*N. de Mr. R.*)

vuelve la obscuridad (1). Que resida en ti el don del bien — producido! (2). Aproxímate! mi corazón está inflamado (3).»

18.

«Con tales palabras te han llamado los dioses, oh hijo de Iḍā (4). Tal como eres, estás unido á la muerte (5). Que tu empuje aumente los dioses por (medio de) la oblación! Puedas gustar tú mismo el Soma en el cielo *(en el seno del fuego sagrado).*»

11.

Ella dijo: «Vendrás dentro de un año, á partir de la noche de hoy; después de este plazo, descansarás una noche conmigo y te nacerá un hijo.» Volvió dentro de un año, por la noche. Encontró palacios de oro. Ellos *(los Gandharvas)* le dijeron á él solo: «Entra ahí.» (Después) introdujeron (á Urvasī) junto á él.

12.

Ella dijo: «Los Gandharvas te propondrán esta ma-

(1) La libación inflamada desenvuelve la libación obscura. (*N. de Mr. R.*)

(2) La oblación ofrecida al fuego sagrado, bien desarrollado gracias á aquélla. (*N. de Mr. R.*)

(3) El fuego brilla en el seno de la libación, que es también el suyo. (*N. de Mr. R.*)

(4) Aquí Purūravas-Agni es considerado, no como amante, sino como hijo de la libación (Iḍā). (*N. de Mr. R.*)

(5) La libación inflamada ó viva = Agni, procede de la libación muerta ú obscura. (*N. de Mr. R.*)

ñana una elección. Escoge!» «Escoge por mi», dijo él. «Di, replicó ella: *Pueda yo llegar á ser uno de vosotros!*» Por la mañana, los Gandharvas le dieron á elegir. Él dijo: «*Pueda yo llegar á ser uno de vosotros!*»

13.

Ellos dijeron: «El cuerpo de Agni destinado al sacrificio, con el cual, cuando se sacrifica, uno (de ellos) deviene uno de nosotros, no está (todavía) entre los hombres.» Habiendo encendido fuego en un cacharro, se lo entregaron, diciendo: «Después de haber sacrificado con este (fuego), llegarás á ser uno de los nuestros.» Él tomó á su hijo consigo y se fué. Después de haber colocado el fuego en un bosque, volvió á la aldea con el niño, diciendo: «Vuelvo». Vió que no había fuego; habíase trasladado á una higuera, y el cacharro á una mimosa. Volvió á los Gandharvas.

14.

Ellos (le) dijeron: «Haz cocer durante un año una papilla de arroz que baste para cuatro; unta con *ghṛta* tres astillas de la madera de esa higuera y acompáñalo con versos (del Rig-Veda) en que se encuentren las palabras *combustible* (y) *ghṛta*. El fuego que de ahí provenga será el (que hace falta).»

15.

Ellos (le) dijeron: «Esto es en cierto modo obscuro; haz una *araṇi* (1) superior de madera de higuera y una *araṇi* inferior de madera de mimosa. El fuego que de ahí provenga será el (que hace falta).»

16.

Ellos (le) dijeron: «Esto es en cierto modo obscuro; haz una *araṇi* superior de madera de higuera, y una *araṇi* inferior de madera de higuera. El fuego que de ahí provenga será el (que hace falta).»

17.

Hizo una *araṇi* superior de madera de higuera, y una *araṇi* inferior de madera de higuera. El fuego que de ahí provino fué el mismo fuego (que se trataba de obtener). Sirvióse de él para sacrificar, y devino uno de los Gandharvas.

Que se haga pues una *araṇi* superior de madera de higuera, y una *araṇi* inferior de madera de higuera. El fuego que de ahí proviene es el verdadero fuego. Sacrificando con él, se deviene uno de los Gandharvas.

(1) *Araṇi* es uno de los dos pedazos de madera que se utilizan para engendrar el fuego por frotamiento. (*N. de Mr. R.*)

Comparados los dos textos precedentes, resulta claro que el himno del Rig-Veda se refiere á la ceremonia del sacrificio, que el autor del Brâhmana no lo entendió en todas sus partes y que este mismo autor aprovechó el himno con una finalidad litúrgica determinada.

Max Müller (1) interpreta la personalidad mítica de Urvasī en el sentido de que representa la Aurora, así como Purūravas representa el Sol. Aplicada esta teoría á la explicación del himno védico, no da resultado satisfactorio. En cambio la de Mr. Regnaud lo ilustra con claridad casi perfecta, razón por la cual nos inclinamos á su parecer.

Pero, ¿no pudo acaso el autor del Brâhmana tener también en cuenta alguna leyenda antiquísima, que relacionó y enlazó con el himno védico que trataba de interpretar? No es imposible, y en tal caso tendría quizá razón H. Oldenberg (2) cuando advierte que la concepción fundamental del mito es *la falta de igualdad en la pareja que se une*, el contraste entre una diosa y un hombre, no siendo otra cosa Purūravas, en tal supuesto, bajo su aureola heroica, que un semejante á los simples mortales que se casan con las *Selige Fräulein,* las *Skogsnufvar,* las ninfas, etc., al modo también como se unen Sigfredo con Brunequilda, ó

(1) *Nouvelles études de Mythologie.* Trad. L. Job. París, F. Alcan, 1893. Pág. 427. — *Essai de Mythologie comparée.* París-Londres, 1859. Págs. 78-82.

Sobre el cuento popular indio de la Hija del Leñador, que se relaciona íntimamente con nuestro mito, véase A. Zinzow: *Psyche und Eros* (Halle a. S. 1881), págs. 302-306.

Para otros cuentos modernos, que recuerdan el mito, véase á Friedländer: *Darstell. aus der Sittengeschichte Roms,* 6, I, 534 y ss.

Psyquis es también la heroína del cuento ruso de Vassillissa la Bella (*Revue des Deux Mondes;* Julio, 1906).

(2) H. Oldenberg: *La Religion du Véda.* Trad. V. Henry. París, F. Alcan, 1903. Pág. 231.

Ahmed con la hada Pari-Banu (en las *Mil y una noches*), ó la hada Melusina con su amante.

Sin embargo, la derivación *verbal* del mito es tan patente, en éste como en otros casos en que el precedente se halla en la mitología védica, que no nos atrevemos á subscribir la hipótesis de Oldenberg. La tradición incoada ó secundada por el Brâhmana ha sufrido después, ciertamente, muchas alteraciones, prestándose á diversas representaciones simbólicas, pero su origen es desde luego accidental (el error ó la interpretación arbitraria del Brâhmana), si nos fijamos en el himno védico. Lo qué más tarde ha ocurrido es que se ha cumplido aquí una de las leyes que rigen la evolución de los símbolos, es á saber, que el símbolo que en una civilización primitiva fué peculiar de un pueblo ó de una raza, respondiendo á sus particulares condiciones, se ha trocado luego en símbolo *humano*. Se ha cumplido asimismo otra ley de dicha evolución: aquella en virtud de la cual: *el origen del símbolo en las civilizaciones primitivas es, por regla general, inconsciente, obedeciendo á la inclinación natural del hombre de dar plasticidad á sus creencias metafísicas, mientras que en las civilizaciones adelantadas, ese origen suele ser consciente, mostrándose como una consecuencia del deseo del artista de suscitar en los demás las mismas reminiscencias que en él engendra la contemplación de la forma simbólica* (1).

El estudio de los distintos *temas* que el mito comprehende, y el de la historia de su *simbólica*, aclarará estas observaciones. Por ahora interesa hacer constar, como conclusiones de la indagación *regresiva* que venimos exponiendo, á partir del primer capítulo:

(1) Véase nuestra mencionada obra: *El Arte Simbólico (Esbozo de una teoría de las formas artísticas)*; pág. 14.

1.º La forma más antigua, conocida en la historia literaria, del mito de Psyquis, es la del relato del *Satapatha—Brâhmaṇa,* efecto de una mala inteligencia ó de una interpretación arbitraria de cierto himno del Rig-Veda, que se refiere, como todos los de la colección, al sacrificio sagrado de los indios.

2.º En los países europeos, la forma más antigua conocida (posterior, desde luegò, á la precedente) es la que se contiene en las *Metamórfosis* de Apuleyo.

3.º De la forma apuleyana proceden la mayor parte de las tradiciones europeas, exceptuando quizá la del Caballero del Cisne, que tiene su abolengo en fuentes más antiguas. El *cómo* de la transmisión de esas tradiciones no es difícil de imaginar: «els pelegríns, els soldats, els mercaders, els pobres—escribe Apeles Mestres (1) — devían ser en las passadas edats els *vehículs* que trasmetían el germen de poesía d'una terra á un'altra. El qüento ò la cansó que duyan, al passar de boca en boca, anava acomodantse á la localitat hont acabava de ser trasplantada, cambiant els detalls exòtichs pels indígenas; arrodonintse, en una paraula, com el tros de roca que l'aygua arrossega y qu' á forsa de rodar arriba á la platja convertit en un palet rodó, llis, sense una aresta. En aquet estat pot rodolarlo el mar durant sigles y sigles sense ferlo cambiar de forma; té ya ficsada la que li convenía.»

(1) *Tradicions.* Barcelona. 1895. Pág. XIII.

VI

Los temas del mito; *A*) El tema de la prohibición; *B*) El tema de la curiosidad; *C*) El tema de la desgracia.—Historia de la simbólica del mito. Avance de nuestra interpretación.

Dejando á un lado circunstancias accesorias, y fijándonos en lo que esencialmente constituye la trama del mito de Psyquis, encontramos en él los siguientes elementos, que podemos calificar de *temas:*

A) Una *prohibición;*
B) Una *curiosidad* que la infringe;
C) Una *desgracia* originada por la curiosidad infractora de la prohibición.

Fijémonos en los mencionados temas:

A) *El tema de la prohibición*

Adopta las siguientes y principales formas, en la evolución del mito de Psyquis (1):

(1) Señalamos con la letra *A*, la fábula brâhmánica; con la *B*, el drama de Kalidasa; con la *C*, el cuento de Apuleyo; con la *D*, la leyenda del Conde Partinuplés; con la *E*, la del Caballero del Cisne, y con la *F* el cuento de *Flor de Amores.*

ETAPAS	PROHIBICIONES
A.	Purūravas no ha de mostrarse desnudo ante Urvasī.
B.	Urvasī no ha de penetrar en los jardines de Kartikēya.
C.	Psyquis no ha de ver el cuerpo de Cupido.
D.	Partinuplés no ha de descubrir la hermosura de Melior.
E.	La esposa del Caballero del Cisne no ha de preguntarle su nombre, abolengo, ni patria.
F.	*Flor de Amores* no ha de indagar quién es *Brillante,* ni su abolengo, ni su patria, ni lo que lleva en el zurrón.

Es un hecho interesante que la mayor parte de las prescripciones de los códigos antiguos sean de carácter negativo ó prohibitivo. De los diez mandamientos mosaicos, sólo tres son positivos (el 1.º, el 3.º y el 4.º); los siete restantes son de índole negativa, y aun el 1.º y 3.º, tales como se encuentran formulados en el capítulo XX del *Éxodo (No tener dioses ajenos delante de Jehová, ni honrar imagen de cosa alguna; No hacer obra en el día séptimo),* son negativos también.

Este hecho se explica fácilmente, teniendo en cuenta que lo que en todas las sociedades ha dado lugar á la existencia del Estado, según demostraron plenamente Hobbes y Herbert Spencer, ha sido la *necesidad de defensa* contra enemigos interiores y

exteriores. Por eso ha existido y existe el Estado, y por eso ha existido y existe la *legislación,* que es su consecuencia. Nada de particular tiene, por lo tanto, que los primeros actos declarativos de ese Estado, hayan ofrecido aspecto *negativo;* no se trataba de *hacer el bien* de nadie (para eso se bastaban la Sociedad y el Individuo), sino de *evitar el mal* de todos.

Así abundan esas prohibiciones en los tiempos primitivos, y podríamos citar numerosos ejemplos de ello, análogos á los que observamos en la evolución del mito de Psyquis. Jehová prohibe al hombre que coma del *árbol de ciencia del bien y del mal* «porque el día que de él comiere, morirá». Acteón, hijo de Cadmo, es convertido en ciervo y destrozado por su propia jauría, á causa de haber visto *desnuda* á Diana, cuando ésta se bañaba con sus ninfas en la gruta del valle de Gargafia:

> «Qui color infectis adversi solis ab ictu
> nubibus esse solet, aut purpureae Aurorae,
> is fuit in vultu visae sine veste Dianae.»
>
> (Ovidio: *Metamorph.* III, 183-185).

Juno, la vengativa esposa de Júpiter, queriendo destruir á su rival Semele, le habla bajo la figura de su vieja aya Beroe, y la persuade á que pida á Júpiter se una á ella con el mismo poder é idéntica majestad que las que muestra cuando está con la orgullosa Juno. Así lo solicita Semele, después de haber hecho jurar solemnemente al hijo de Saturno, por la laguna Estigia, que le concederá lo que le pida. Júpiter se ve obligado á acceder; preséntase con todo su esplendor ante Semele, y ésta perece, devorada por las llamas (1).

(1) Ovidio: *Metamorph.* III, 253-315.

Las prohibiciones relativas á los nombres son tan numerosas, que necesitaríamos un libro entero para exponerlas. En la mitología germano-escandinava, cuando Wotan recorre la tierra bajo el nombre de *welsa* ó *lobo,* está terminantemente prohibido preguntarle acerca de su cualidad. Entre los antiguos egipcios, el nombre tenía una importancia excepcional. Consideraban al *ren* ó nombre como parte del *yo* inmortal, sin la cual no puede existir. En el *Ritual del culto divino* se dirige á Amon-Râ la siguiente oración:

«Imagen del hijo primogénito, heredero de la tierra delante de tu padre la Tierra (Seb) y de tu madre Nuït (el Cielo); imagen divina que te has revelado desde «la primera vez», cuando ningún dios existía y *no se conocía el nombre de cosa alguna...*» (1)

Es decir, que se entendía por los egipcios que las cosas no existían cuando sus nombres no estaban formados.

Los datos del *Folk-lore* y de la Antropología vienen á comprobar esa importancia del nombre en la opinión de los pueblos. «El hombre bárbaro cree que su nombre es una parte vital de sí mismo, y por consiguiente que los nombres de los demás hombres ó seres sobrehumanos son también partes vitales de ellos mismos. Cree, además, que conocer el nombre equivale á poner al poseedor, divinidad, espíritu ó mortal, en poder de otro, con riesgo de mal ó de destrucción para el nombrado» (2). Esto mismo ha ocurrido con la *sombra,* dando lugar á la simbólica leyenda, tan bella-

(1) A. Moret: *Le rituel du culte divin journalier en Égypte.* París, E. Leroux, 1902. Pág. 129.

(2) Edward Clodd: *Fiabe e filosofia primitiva* (Tom-tit-tot). *Saggio sulla filosofia selvaggia nelle novelle popolari.* Trad. del Dottor G. Nobili. Torino, F. Bocca, 1906. Pág. 44.

mente narrada por Chamisso, de Pedro Schlemihl (1).

Por idéntica razón, entre los Abidones, era un pecado pronunciar el nombre propio (2). Los salvajes del Victoria se resisten también mucho á decir su nombre, por temor á caer en manos de los hechiceros (3). Esa repugnancia muestran igualmente los Tasmanios, las tribus de lengua Tshi del Africa Occidental, los indígenas de la Guyana Inglesa, los de la Colombia Inglesa, los pueblos de lengua Ewe, los Abipones de la América Meridional, los indígenas de las islas Figi y los Araucanos. De los Abipones cuenta Dobrizhoffer que, cuando alguno de ellos llamaba á su puerta por la noche y él preguntaba quién era, no recibía respuesta, por el temor que el indígena tenía de decir su nombre propio. Según el capitán J. C. Bourke, el nombre de un indio americano es para él cosa sagrada, que no debe divulgarse sin grandes motivos, de suerte que si se le pregunta á un guerrero de cualquiera tribu qué nombre es el suyo, ó se negará á decirlo, ó acudirá al más diplomático expediente de decir que no comprende lo que se desea

(1) Adalbert von Chamisso: *Pedro Schlemihl ó el hombre sin sombra.* Traducción del alemán por Luis Comulada y Henrich. Barcelona, 1899.

Los Basutos tienen gran cuidado, cuando pasan junto á la orilla de un río, de no dejar que su sombra se proyecte en el agua, porque un cocodrilo podría cogerla y causar daño al propietario de la sombra. (E. Clodd: *Obra citada*, pág. 64).

(2) Sir John Lubbock: *L'homme préhistorique.* París, F. Alcan, 1888; II, 236.

(3) En su interesantísimo libro: *Hampa afro-cubana; Los negros brujos* (Madrid, F. Fé, 1906; pág. 223), el Sr. D. Fernando Ortiz da cuenta de un hechizo empleado por algunas mujeres cubanas, para conseguir *amarrar* al marido ó al hombre á quien aman: el «hechicero necesita un pedazo de la ropa usada por el hombre-víctima; después de tenerla en su poder, toma un cordel de cáñamo y hace en él siete nudos; á cada nudo pronuncia el *nombre* del que debe ser *amarrado*, une este cordel con el trozo de ropa y los entierra en una maceta en la que crezca una mata de ruda; mientras la planta viva, la fidelidad del hombre es segura.»

de él (1). Los indígenas de las Indias Orientales suelen llevar dos nombres: uno, de uso ordinario; otro, para fines de ceremonia. Creen que si una bruja llega á saber su verdadero nombre, puede hacer con él sortilegios criminales. De aquí las muchas contracciones y alteraciones del verdadero nombre, y los numerosos sobrenombres dados generalmente á los niños (2). Los habitantes de la zona de Corisco suelen tener dos nombres: uno de ellos es determinado, y por él se conocen en el trato ordinario; el otro sirve para el saludo. Así, uno que se llamaba Elombuangani, recibía en el saludo el nombre de *Didango;* otro, denominado Imama, el de *Dikambi,* etc. (3).

Si, en general, la prohibición ó el empeño de no declarar el nombre propio, obedece al temor de que el *enemigo,* invisible ó visible, se aproveche de él para perjudicar á la persona, otras veces, cuando la prohibición ó *tabú* es entre parientes, puede deberse á distinta causa. En el Estrecho de Bougainville, los hombres sólo declaran el nombre de sus mujeres en voz baja, como si no estuviese bien que el marido hablase de su mujer con el nombre de ésta. Entre los Bareas del África Oriental, la mujer no profiere jamás el nombre del marido, lo cual acontece también entre los Amazulús y entre los Indios Orientales. Pund-jel, el Creador australiano, tiene una mujer *cuyo rostro no ha visto jamás* (4). Tylor enlaza estos hechos con la circunstancia del lugar donde la mujer ó el marido residen después del matrimonio: si es la mujer quien va á la casa del marido, el nombre de aquélla es el

(1) E. Clodd: *Op. cit.,* pp. 65 á 69.
(2) E. Clodd: *Op. cit.,* p. 76.
(3) Manuel Iradier-Bulfy: *Fragmentos de un diario de viajes de exploración en la zona de Corisco* (en el *Boletín de la Sociedad Geográfica de Madrid* de 1878; tomo IV, pág. 317).
(4) E. Clodd: *Op. cit.,* pp. 93-95.

objeto del *tabú,* porque se la estima como extraña; si es el marido quien va á morar con la familia de la mujer, ocurre á la inversa.

Para evitar los inconvenientes de la revelación del nombre, cuando puede ofender ó molestar al mal espíritu á quien se aplica, los pueblos bárbaros suelen emplear eufemismos, algunos de ellos ingeniosísimos. Otras veces se cambia el nombre de la persona cuando cae enferma, para *engañar* al agente productor de la enfermedad. Esto lo recomendaban los rabinos, cuando se trataba de sujetos que estaban en peligro de muerte, y esto lo practican también muchos pueblos, como los de Borneo, los Lapones, los indios Kwapas y otros. Como prenda de seguridad, en la celebración de los contratos, acostumbran algunos pueblos que los contratantes se cambien los nombres, como si esto equivaliese á establecer cierta participación del uno en el ser del otro (1).

El *tabú* se aplica asimismo á los nombres de los reyes y de los sacerdotes, y sobre todo á los nombres de los muertos. Para muchos pueblos salvajes, nombrar á un difunto sería molestarle y aun hacerle volver á este mundo. También son objeto de *tabú* los nombres de los dioses en casi todas las civilizaciones antiguas. Cierta preciosa leyenda egipcia, contenida en un papiro de Turín, refiere que Isis, valiéndose de astucias, llegó á saber de boca del dios Râ el verdadero nombre de éste. Para ello hizo que una serpiente (creada por la misma Isis, con barro amasado con babas de Râ) mordiese al dios, el cual enfermó gravemente. Isis se comprometió á curarle si le declaraba su nombre verdadero. Cuando Râ hizo esta declaración, su autoridad perdió vigor, y hasta los hombres

(1) E. Clodd: *Op. cit.*, pp. 101, 109 y 115.

llegaron á serle hostiles, rebelándose contra él. Aun late esta repugnancia á manifestar el nombre divino en el famoso historiador Heródoto. Al hablar éste de la vaca sagrada de los Egipcios, escribe: «Todos los años la sacan fuera de su encierro, y en el tiempo en que los Egipcios plañen y lamentan la aventura de un dios *á quien con cuidado evitaré el nombrar,* entonces es cabalmente cuando sale al público la vaca de Micerino» (1). Y más adelante: «En aquella laguna hacen de noche los Egipcios ciertas representaciones, á las que llaman *misterios,* de las tristes aventuras de una persona *que no quiero nombrar,* aunque estoy á fondo enterado de cuanto á esto concierne» (2).

Entre los hebreos, un solo nombre, que se escribe con las letras *yod, hé, vau, hé:* יהוה, indicaba expresamente la esencia divina. Maimónides dice que este nombre «está escrito, pero no se lee según sus letras». El que lo sabía, no lo enseñaba nunca más que á su hijo y á su discípulo, una vez por semana (3).

En el cuento inglés de *Tom-Tit-Tot,* así como en sus distintas variantes (especialmente la del cuento del *Heredero de Ystrad,* en el país de Gales) y en otras leyendas análogas de Suecia y de Noruega (4), puede observarse la influencia del conocimiento del nombre del mal espíritu, para destruir sus manejos y asechanzas. En el cuento inglés, un rey oye decir que cierta muchacha es capaz de hilar cinco madejas de lino en un día; admirado, se casa con la joven, po-

(1) *Historia.* Trad. del P. Bartolomé Pou, S. J. Lib. II, cap. 132.
(2) *Historia.* Trad. del P. Bartolomé Pou, S. J. Lib. II, cap. 171.
(3) Maimónides: *Guía de los descarriados,* Parte I, caps 61 y 62.
(4) Nos remitimos al excelente libro de E. Clodd, antes citado. — Sobre la influencia del empleo de determinadas palabras para ahuyentar los malos espíritus, véase: *La fascinación en España (Brujas-Brujerías-Amuletos),* por Rafael Salillas; Madrid, 1905; trabajo hecho con los datos de la Información promovida por la Sección de Ciencias Morales y Políticas del Ateneo de Madrid.

niéndole por condición que el último mes del año, después de casada, deberá hilar las cinco madejas por día. La joven acepta, imaginando que el rey se olvidará de la condición, pero, al llegar al duodécimo mes, el esposo la recuerda lo prometido, manifestándola que, de no cumplirlo, le hará cortar la cabeza. La joven queda afligidísima, porque no es capaz de realizar tan enorme tarea, y cuando se halla sumida en el mayor dolor, se le presenta un animalito negro, con una larga cola, y le promete hacer el trabajo, á condición de que la joven ha de averiguar su nombre antes de acabarse el mes, ó ha de entregarse á él, si no lo averigua. Vanos son los esfuerzos de ella por saber el nombre del raro animal; pero, cuando va á terminar el mes y la joven está á punto de caer en poder del diablo, el rey, yendo de caza, sorprende en un bosque al animalito hilando y cantando al mismo tiempo:

Nimmy nimmy not
My name's Tom Tit Tot.

Cuéntale el extraño suceso á la reina, y ésta descubre así lo que desea saber, librándose del poder maléfico y pudiendo á la vez cumplir por completo la tarea.

Digno de notarse es también que, en las lenguas aryas, los vocablos *nombre* y *alma* están estrechamente unidos. El parentesco entre *ainm* = nombre, y *anim* = alma, en Irlandés, parece evidente, y no sería difícil hallarlo también en palabras similares de otros idiomas. En este supuesto, el *nombre*, en la opinión de los pueblos que hablaron esas lenguas, debió de ser considerado como parte del alma, si no como el alma misma. Primitivamente, el lenguaje, aunque invención humana, no fué algo artificial ni arbitrario, sino derivado de las mismas cualidades

materiales de las cosas, con lo cual se relaciona lo que Fray Luis de León dice en *Los Nombres de Cristo* (I), cuando escribe: «Ay dos maneras, o dos differencias de nombres: vnos, que estan en el alma; y otros, que suenan en la boca. Los primeros son el ser que tienen las cosas en el entendimiento del que las entiende; y los otros, el ser que tienen en la boca del que como las entiende las declara y saca a luz con palabras. Entre los quales ay esta conformidad: que los vnos y los otros son imagines, y, como ya digo muchas vezes, sustitutos de aquellos cuyos nombres son. Y ay tambien esta desconformidad: que los vnos son imagines por naturaleza, y los otros por arte».

B) *El tema de la curiosidad.*

Este tema no aparece en el himno del Rig-Veda ni en la leyenda brâhmánica, pero sí en el cuento de Apuleyo, en la leyenda del Conde Partinuplés, en la del Caballero del Cisne (aquí con caracteres más definidos aún) y en el cuento de *Flor de Amores*.

En la Biblia tenemos algunos ejemplos de los fatales resultados de la curiosidad imprudente, y es singular que los *curiosos* sean casi siempre mujeres. La curiosidad, provocada por la serpiente, hace que Eva coma de la fruta del árbol del bien y del mal, é incite igualmente á su marido (*Génesis*, cap. III). La curiosidad hace que la mujer de Lot, mirando hacia Sodoma, se convierta en estatua de sal (*Génesis*, cap. XIX); y la curiosidad es condenada por Jesús, hijo de Sirach, cuando escribe en *El Ecclesiástico* (cap. III): «No busques cosas más altas que tú, y no escudriñes cosas más fuertes que tú: mas las que Dios te mandó, piénsalas siempre, y en muchas de sus obras no seas curioso. — Porque no tienes necesidad de ver por tus ojos aquellas cosas que están escondidas».

En la mencionada leyenda de Diana y Acteón, como en la de Pandora, en el mito germano-escandinavo de Freya (la diosa del Amor) y Odhur, y en el popular cuento de *Barba-Azul*, el tema de la curiosidad aparece también. Vémoslo asimismo en el cuento del *Brujo y las tres hermanas,* que traen los hermanos Grimm (1). El Brujo prohibe á las tres hermanas que entren en una habitación; las tres, impulsadas por la curiosidad, infringen la prohibición; dos de ellas son despedazadas por el Brujo, y la otra logra salvarse y resucitar á sus hermanas. Otro ejemplo tenemos en las *Mil y una noches,* en la historia del 3.er kalenda: la curiosidad le impulsa á abrir la vedada puerta de oro, en el alcázar donde ha pasado un año en compañía de cuarenta hermosísimas damas; monta en el misterioso caballo negro que allí ve, y es llevado por los aires hasta la azotea de un palacio, donde el caballo le abandona, después de dejarle tuerto. En este cuento de las *Mil y una noches*, lo mismo que en la leyenda del Conde Partinuplés, el sujeto de la curiosidad es un hombre; lo general, sin embargo, es lo contrario: que se atribuya á la mujer.

En la leyenda de Orfeo, tan bellamente interpretada por Gluck (1714-1787) en la esfera musical, la curiosidad desempeña también un importante papel. El cantor de Thracia baja á los Infiernos y consigue de los dioses del sombrío reino que le devuelvan á su esposa Eurydice, con la condición de que no ha de mirarla hasta que haya pasado el valle del Averno. Pero Orfeo, impaciente por contemplar á su adorada esposa, infringe la prohibición, cuando ya le falta poco para que lícitamente consiga su deseo, y Eurydice desaparece:

(1) *Cuentos escogidos de los hermanos Grimm.* Madrid, S. Calleja, *sin a.* Pág. 266.

«Nec procul abfuerant telluris margine summae.
Hic, ne deficeret, metuens, *avidusque videndi*,
flexit amans oculos, et protinus illa relapsa est».
(Ovid. *Metamorph.* X, 55-57).

En la *Odyssea,* Eolo regala á Ulysses un odre donde ha encerrado los vientos que pueden perjudicarle en su viaje. Los compañeros del héroe creen que el odre está lleno de riquezas; lo abren, y en el acto la tempestad se desencadena y arrastra las embarcaciones:

«...ἀλλ' ἄγε θᾶσσον ἰδώμεθα ὅττι τάδ' ἐστίν,
«ὅσσος τις χρυσός τε καὶ ἄργυρος ἀσκῷ ἔνεστιν».
«Ὣς ἔφασαν· βουλὴ δὲ κακὴ νίκησεν ἑταίρων·
ἀσκὸν μὲν λῦσαν, ἄνεμοι δ' ἐκ πάντες ὄρουσαν».
(X, 44-47).

C) *El tema de la desgracia*

En todos los ejemplos anteriores ha podido observarse el resultado del precepto infringido. Este, como todo precepto, llevaba consigo una sanción. Quebrantada la ley, ha sido aplicada y cumplida la pena. Urvasī-libación abandonó á Purûravas-Agni cuando éste se mostró desnudo. Urvasī-Apsara quedó convertida en liana cuando penetró en los jardines de Kartikêya. Cupido huyó de Psyquis cuando ésta logró verle á la luz del candil. Melior se separó de Partinuplés cuando éste descubrió su hermosura á la luz de la linterna. El Caballero del Cisne se apartó para siempre de su esposa, cuando ésta le preguntó su nombre, abolengo y patria. *Brillante* abandonó á *Flor de Amores* cuando ésta indagó lo que llevaba aquél en el zurrón. Hay, en suma, algo que *no se debe ver,* que *no se debe conocer*, *cuyo nombre no se puede*

preguntar (1), porque si se ve, si se conoce, si se pregunta, DESAPARECE. Es *algo* cuya compañía produce un bien: placer, satisfacción, alegría, pero cuyo misterio envolvente no cabe penetrar sino á trueque del dolor, del malestar, de la pena. Está en nuestro interés no averiguarlo, si queremos vivir felices, pero hay al mismo tiempo en nosotros un instinto suicida (la curiosidad, los celos, la envidia de los Gandharvas y de las hermanas, la mala intención del Obispo, etc.) que fatalmente nos lleva á realizar una acción de la que nos hemos de arrepentir después. Y esa es la enseñanza *formal* del mito: el *respeto al misterio.*

***

De cuanto llevamos dicho se desprende que la fábula de Psyquis, inventada por el autor del Brâhmana, no se convierte en *mito*, es decir, no tiene intención alegórica hasta caer en manos de los neoplatónicos é incluirla Apuleyo en sus *Metamórfosis.* Pero Apuleyo no da explicación alguna del sentido esotérico, y después las interpretaciones han variado hasta lo increíble (circunstancia inherente á la condición del símbolo, de naturaleza esencialmente *equívoca).*

Fabio Fulgencio Planciades, gramático latino del siglo VI y Obispo de Cartago, es el primero que procuró dar una interpretación del mito. Juan de Mal-Lara, en la Dedicatoria de su *Psyche,* declara el pensamiento de Planciades de este modo: «Su ciudad do reynaban los dos Reyes era el mundo, el Rey Dios, y la Reyna la materia de que nacen las cosas. De las tres hijas, la una es la carne, la otra la libertad del

(1) Nótese que viene á ser lo mismo *no saber el nombre* que *no conocer la cosa,* porque *nomen* (ὄνομα en griego, *nāman* en sanskrito) viene de *nosco* (ant. *gnosco*), que significa *conocer, saber, aprender.*

arbitrio, la tercera el anima, y, por su nombre griego: *Psyche*. Dixose menor, porque viene despues del cuerpo; mas hermosa, por ser divina y ynmortal, que, aunque tiene principio, no tiene fin, y porque es mas alta y superior a la libertad y mas noble que la carne, tiene luego della envidia la parte apetitiva del anima. La sensualidad, que es Venus, pone por medio a Cupido para castigar a la alma, y como la cobdicia y desseo es assi en lo bueno como en lo malo, enamorasse del anima y desposasse con ella, rogandole que no le vea el rostro, quiere dezir, [que] no aprenda los deleytes del apetito, de adonde Adam, aunque esta desnudo, no se ve bien hasta que come del arbol de la concupiscencia. Dizele mas, que no se haga del parescer de sus hermanas Carne y Libertad, en la curiosidad, pero en fin, aconsejada mal por ellas, saca la lumbre que tenia encubierta, que es la llama del desseo escondida en el pecho, y ama corporalmente a Cupido, [y] sale de el mismo fuego con que se queme el Cupido, porque del desseo salen impetus con que el alma es llevada a sus concupiscencias y se quema en ellas; assi, puesta en el peccado, es desamparada de la parte virtuosa del amor; sola con su buen pensamiento sale a buscar lo que perdio, y hallandolo segun conviene, regido el desseo por Dios, abrazase con el de manera, que goza de la vida bienaventurada, sin perdella otra vez» (1).

(1) «Civitatem posuerunt [quasi] in modum mundi, in qua regem et reginam velut deum et materiam posuerunt, quibus tres filias addun', id est, carnem, ultronietatem, quam libertatem arbitrii dicimus, et animam: ψυχή enim graecè *anima* dicitur, quam ideo iuniorem voluerant, quod corpori iam facto, postea inditam esse animam dicebant. Hanc igitur ideo pulchriorem, quod et a libertate superior, et a carne nobilior huic invidet Venus, quasi libido ad quam perdendam, Cupidinem mittit. Sed quia cupiditas est boni et mali, cupiditas animam diligit et [ei] velut in coniunctione miscetur: quam persuadet, ne suam faciem videat, id est, cupiditatis

No hay que olvidar, sin embargo, que, ya en el siglo v, Marciano Capella, en su libro *De nuptiis Mercurii et Philologiæ*, había tratado de la genealogía de Psyquis, dándole por padre al Sol y por madre á Entelequia. Esta misma opinión sigue el Boccaccio en su *Genealogia Deorum*, haciendo al Sol y á Entelequia padres de Psyquis, y entendiendo que las dos hermanas de ésta representan las potencias vegetativa y sensitiva del alma. Psyquis, según el Boccaccio, obedeciendo á la sensualidad é incurriendo en desobediencia, pierde el bien de la contemplación y desata el matrimonio divino; cuando la desgracia le ha hecho purgar su presunción, logra unirse perpetuamente al Sumo Bien, y engendra el Placer, ó sea el deleite y agrado sempiternos.

El Bachiller Juan Pérez de Moya, en su *Filosofía secreta, donde, debaxo de historias fabvlosas, se contiene mvcha doctrina prouechosa a todos estudios, con el origen de los Idolos o Dioses de la Gentilidad* (Alcalá de Henares, 1611), explica largamente la significación de los atributos de Cupido y de Venus, pero nada dice de la fábula de Psyquis. «Por Cupido — escribe — no entendieron otra cosa todos los que dél hablaron, salvo vn desseo que en nosotros nace de gozar de los carnales deleytes con aquellas figuras

delectamenta discat. Unde et Adam, quamvis videat, nudum se non videt, donec de concupiscentiae arbore comedit.

Neve suis sororibus, id est carni et libertati, de suae formae curiositate perdiscenda consentiar, sed illarum compulsamento percita, lucernam desub modio eiecit, id est, desiderii flammam in pectore absconsam depalat, visamque taliter dulcem amat ac diligit, quam ideo lucernae ebullitione dicitur incendisse, quia omnis cupiditas quantum diligitur, tantum ardescit, et peccatricem suae carni configit maculam. Ergo quasi cupiditate nudata, et potenti fortuna privatur et periculis iactatur, et regia domo expellitur. Sed nos quia longum est, ut dixi, omnia persequi tenorem dedimus sentiendi. Si quis vero in Apuleio ipsam fabulam legerit, nostra expositionis materia quae non diximus, ipse reliqua cognoscit.»

que en nuestro pensamiento hermosas fueron juzgadas» (1).

Para otros, este mito simboliza «el destino del alma decaída, que, después de muchas pruebas, se une para siempre al amor divino.» Según otros, las tres hermanas representan las tres clases de almas admitidas por los antiguos: la irascible, la concupiscible y la inteligente *(Psyque)*. Venus representa los deseos de los sentidos; quiere perder al alma, uniéndola con lo más miserable que puede haber, con la naturaleza humana, y encarga de ello al Amor, pero éste se enamora de Psyquis, lo cual es símbolo de la unión del alma y de la virtud. El oráculo de Apolo es la misma voz de Dios; la roca, el emblema de las dificultades que ofrece el camino de la virtud, cuyos encantos están retratados en el esplendor de los magníficos jardines donde llevan á Psyquis. Esta cede á las pérfidas indicaciones de sus hermanas, es decir, á los movimientos desordenados de las pasiones. Por eso queda entregada á Venus, pero, sostenida por su esposo, renace á la vida y se ve colocada en el cielo, con lo cual el alma vuelve á su principio.

Un erudito alemán, Thorlac, en cierta disertación latina acerca de nuestro mito (Havniae, 1801), afirma que Apuleyo se ha propuesto describir los obstáculos que más frecuentemente se oponen á la fidelidad conyugal, «obstáculos que los dioses acaban siempre por allanar».

No falta quien opine que en Apuleyo han influído las tradiciones bíblicas, que el palacio del Amor es el paraíso terrenal, que el demonio tentador está representado por las dos hermanas, que Psyquis es una segunda Eva, que el árbol de la ciencia está personi-

(1) Lib. II, cap. 27.

ficado por la linterna, la cual muestra á Psyquis lo que no debe contemplar, que los sufrimientos de Psyquis son la expiación de su falta, y que su arrepentimiento la conduce al cielo.

F. Creuzer, en sus *Religiones de la Antigüedad*, entiende que las ideas fundamentales del mito de Psyquis, son las de separación y unión. Dios es la Unidad por excelencia; el alma, considerada en el mundo ó en el hombre, representa la separación de la fuente de toda vida. El Amor es una revelación, una personificación de Dios. Por eso, mediante el Amor, Dios atrae hacia sí el alma humana, hasta unirla nuevamente con la propia esencia.

Curiosísima es la interpretación dada por la Marquesa de Lambert á nuestro mito, contenida en la edición de algunas de sus obras, impresa en La Haya en 1748. Según esa escritora, Psyquis es el Alma, y el Alma está unida al cuerpo para gozar, y no para conocer. Todo le pertenece, mientras no aspire á otra cosa que á gozar; todo se aparta de ella, mientras quiera conocer, porque el Ser de los Seres desea permanecer desconocido y se resiste á que se le robe su secreto. Psyquis llama á sus dos hermanas, que la conducen á la infelicidad; en efecto, esas dos hermanas son la Curiosidad y la Vanidad, enemigas de nuestra dicha.

El insigne Giacomo Leopardi, habiendo leído en 1821 la interpretación de la Marquesa de Lambert, la encuentra bastante acertada. «L'uomo — escribe — non è fatto per sapere, la cognizione del vero è nemica della felicità, la ragione è nemica della natura, ultimo frutto ed apice della più moderna e profonda e della più perfetta e perfettibile filosofia que possa mai essere.»

A. Lang, mitólogo de la escuela antropológica, ve

en la fábula de Psyquis la tradición de un antiquísimo rito nupcial, según el cual una mujer, en determinadas circunstancias, no debe ver á su marido desnudo, y corrobora su opinión con numerosos datos sociológicos.

M. Kufferath entiende que la idea fundamental del mito es esta: «la felicidad no dura más que lo que dura la ilusión; el deseo constituye por sí solo la belleza de las cosas; toda curiosidad es vana y engañadora; el ideal, nuestra necesidad más absoluta, cae por tierra en cuanto se le toca con un dedo» (1).

Otros escritores, por último, como Charpentier de Saint-Prest (en su tesis sobre Apuleyo; París, 1839), Saint-Marc Girardin (en su *Cours de littérature dramatique*), Goumy (en su tesis: *De Apuleïo fabularum scriptore et rhetore;* 1859) y Víctor Bétolaud (en las notas de su versión francesa de Apuleyo), entienden que Apuleyo no tuvo otro propósito que el de escribir un cuento entretenido, sin finalidad alegórica alguna. Esto último no nos parece racional: los nombres mismos de *Psyquis* y de *Cupido*, los de sus servidores, la trama de la fábula, todo está indicando un sentido oculto, una intención alegórica que la mayor parte de los críticos, desde Fulgencio Planciades, no ha podido menos de advertir.

Pero á nosotros no nos satisface por completo ninguna de las interpretaciones mencionadas, ni otras que igualmente hubiéramos podido citar. Aunque aparentemente el mito se refiera al Alma, nosotros vemos en él algo más hondo, más transcendental y más *metafísico* que lo que observan los intérpretes susodichos. A nuestro entender, el mito de Psyquis

(1) *Lohengrin.* 4.º éd. Paris-Bruxelles, 1895. Pág. 67.
Cf. el art. de Andrew Lang: *Mythology*, en la 9.ª edición de *The Encyclopaedia Britannica* (Edinburgh, 1884).

simboliza el problema eterno de la Filosofía: el del conocimiento de la Esencia. Veamos cómo surge este problema y cómo se ha procurado resolver, para enlazar por último su sentido con el del mito. Así comprenderemos por qué escribió Estrabón: «en la infancia del mundo, los hombres, como los niños, debieron ser adoctrinados con fábulas» (1), y por qué dijo también Aristóteles: «El que duda y se admira, reconoce que ignora. Por eso el amigo de la ciencia lo es en cierta manera de los mitos» (2).

(1) I, 2. 8.

(2) «Ὁ δ' ἀπορῶν καὶ θαυμάζων οἴεται ἀγνοεῖν. Διὸ καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφός πώς ἐστιν.» (*Metaph.* I, 2). Cito á Aristóteles por la edición Firmin-Didot.

SEGUNDA PARTE

LA SIMBÓLICA DEL MITO

I

La curiosidad filosófica y su objeto. — El problema del conocimiento de la Esencia antes de Kant.

«Todos los hombres — escribe Aristóteles — naturalmente desean saber. Señal de ello es el placer [que nos producen las percepciones] de los sentidos. Porque, prescindiendo de la utilidad, se aman por sí mismas, y, entre todas, especialmente las que provienen de la vista. No solamente cuando tratamos de hacer algo, sino aun cuando nada hemos de obrar, preferimos el ver á todo lo demás. La razón es que este sentido nos da á conocer lo que hacemos mejor que los otros, y nos revela muchas diferencias [entre los objetos]» (1).

En los primeros momentos de la vida racional humana, la *curiosidad* es lo dominante. El mundo se muestra ante los ojos del niño, como ante los del salvaje (que tan íntimo enlace tiene con él, desde

(1) «Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει· σημεῖον δ' ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις· καὶ γὰρ χωρὶς τῆς χρείας ἀγαπῶνται δι' αὐτάς, καὶ μάλιστα τῶν ἄλλων ἡ διὰ τῶν ὀμμάτων. Οὐ γὰρ μόνον ἵνα πράττωμεν, ἀλλὰ καὶ μηθὲν μέλλοντες πράττειν τὸ ὁρᾶν αἱρούμεθα ἀντὶ πάντων ὡς εἰπεῖν τῶν ἄλλων. Αἴτιον δ' ὅτι μάλιστα ποιεῖ γνωρίζειν τι ἡμᾶς αὕτη τῶν αἰσθήσεων καὶ πολλὰς δηλοῖ διαφοράς.» (*Metaph.* I, 1).

el punto de vista psicológico), (1) como un espléndido campo de maravillas, donde todo atrae su atención y donde cada fenómeno requiere una explicación inmediata. Nada tan frecuente como el *por qué* en labios del niño. Él quiere saberlo todo, él necesita hallar razón de todo, y él cree que las personas mayores deben saber darse cuenta de las causas. Por eso da entero crédito á sus explicaciones y se satisface con ellas, por absurdas y fuera de lógica que sean. Es tan ligero para preguntar, como para contentarse con cualquier respuesta. La cuestión es que ésta ofrezca á sus ojos los caracteres de explicación.

Pero cuando el niño llega á la edad de la reflexión (y téngase en cuenta que muchos hombres son niños toda la vida), las cosas cambian de aspecto á sus ojos. Schopenhauer (2) ha observado este hecho con su habitual profundidad: «La infancia — dice — tiene un modo de ver puramente *objetivo*, y, por consiguiente, poético, fundado en el hecho de que la Voluntad está aún muy lejos de manifestarse con toda su energía, por lo cual el niño se ocupa mucho más en *conocer* que en *querer* (bei Weitem mehr rein erkennend als wollend). Ve, como dice Espinosa, todos los objetos y todas las personas *sub specie aeternitatis*. De aquí esa mirada seria, contemplativa de ciertos niños, de que ha sacado partido tan felizmente Rafael para sus ángeles, sobre todo en su Madonna Sixtina. Durante la infancia, los objetos nos son mucho más conocidos por la vista, es decir, por la representación, la objetividad, que por su *sér*, que es al mismo tiempo el

(1) Sir John Lubbock: *L'Homme préhistorique*. París, F. Alcan, 1888. T. II, pág. 240 y ss.

(2) *Aphorismen zur Lebensweisheit*. Kap. VI. *Vom Unterschiede der Lebensalter*. — Cito siempre á Schopenhauer por la ed. de Eduardo Grisebach (Leipzig, Philipp Reclam jun.).

lado de la Voluntad. Como el primero es el lado placentero de las cosas, y su lado subjetivo y terrible nos es aún desconocido, el joven intelecto toma todas las imágenes que la realidad y el arte le presentan por otros tantos seres dichosos; imagina que, cuanto más hermosos son de *ver*, lo *son* más. Así la vida le aparece como un Edén: ésta es la Arcadia en que todos hemos nacido... Pero, particularmente hacia su término, la vida recuerda el fin de un baile de máscaras, cuando éstas se quitan la careta. Se ve en este momento quiénes eran realmente aquellos con los cuales se ha estado en contacto durante la vida. En efecto, los caracteres se han mostrado á la luz, las acciones han dado sus frutos, las obras han hallado su justa apreciación, y todas las fantasmagorías se han desvanecido... El viejo está penetrado de la máxima del Ecclesiastés: *Todo es vanidad,* y sabe bien que todas las nueces están vacías, por doradas que puedan ser.»

Resulta, por consiguiente, que el niño busca la Verdad, pero no encuentra la sabiduría. Cuando ésta llega, al cabo de los años, su fondo consiste en una decepción, y puede aplicarse lo que Salomón dice: «Y dí mi corazón á conocer la sabiduría, y también á entender las locuras y los desvaríos; conocí al cabo que aun esto era aflicción de espíritu. — Porque en la mucha sabiduría hay mucha molestia; y QUIEN AÑADE CIENCIA AÑADE DOLOR» (1).

***

El hombre pensador hubo de dirigirse dos preguntas, así que seriamente se propuso averiguar algo

(1) *Ecclesiastés*, I, 17-18.

con fundamento; la primera es un problema de Lógica; la segunda es un problema de Metafísica. Él se dijo:

1.º *¿Cuándo podré yo afirmar que sé?* En otros términos: ¿En qué consiste la Ciencia? ó: ¿Cuáles son los caracteres del conocimiento científico?

2.º *¿Presupuesto el concepto de la sabiduría, puedo yo afirmar que sé algo?*

Á la primera pregunta pudo contestarse pronto. Respecto á la segunda, á pesar de la aparente variedad de opiniones, no deja de haber cierto acuerdo sustancial, y en ella estriba el mayor servicio prestado á la Humanidad por la Filosofía.

En su admirable diálogo: *Theetetes*, el divino Platón (427-347 a. de C.) indaga por primera vez de un modo sistemático en qué consiste la Ciencia, ó, mejor dicho, en qué *no consiste*. La ciencia — dice — no es la sensación (excitación de un órgano de los sentidos, de la cual tenemos conciencia), porque, si lo fuese, habríamos de confesar verdaderos absurdos. En efecto, es evidente que, cuando uno se acuerda de lo que ha aprendido, lo sabe; ahora bien, si la sensación y la ciencia fuesen lo mismo, resultaría lo siguiente: el que ve, tiene al mismo tiempo que la sensación, la ciencia de la cosa vista; pero, si cierra los ojos, deja de ver la cosa, y sin embargo se acuerda de ella, mas no tiene la ciencia de la cosa, puesto que *ver* es idéntico á *saber;* luego, lo que ha sabido, no lo sabe, ya que no lo ve, aunque se acuerda de ello, lo cual es manifiestamente absurdo.

Parece también evidente — continúa Platón — que lo que se siente por medio de un órgano, es imposible sentirlo por medio de otro. Yo no puedo ver con el oído, ni oir con la vista. El color y el sonido son dos cosas distintas, pero tienen sus semejanzas y diferencias. El percibir estas semejanzas y diferencias no es

obra de ninguno de los dos sentidos, aisladamente considerados, puesto que cada uno no interviene más que en su esfera de acción. El percibir lo que hay de común en todas esas distintas sensaciones, es, por lo tanto, función de un órgano diferente de los órganos particulares de los sentidos, y á ese órgano llamamos *alma* (ἡ ψυχή). Este órgano percibe inmediatamente, por sí mismo, lo que los objetos tienen de común entre sí (αὐτὴ δι' αὐτῆς ἡ ψυχὴ τα κοινά μοι φαίνεται περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν) (1). En suma, los hombres y los animales, desde que nacen, sienten naturalmente las impresiones que van hasta el alma por intermedio del cuerpo (διὰ τοῦ σώματος), pero la reflexión acerca de la esencia (οὐσία) y utilidad de estas sensaciones no viene sino á la larga, con pena, cuidado y estudio por parte de aquellos en que se forman. El que no llega á la esencia no alcanza la verdad, y el que ignora la verdad no posee la ciencia (ἐπιστήμη).

A la operación del alma, por la cual considera por sí misma los objetos, llamarémosla *opinión* (δόξα). Pero hay una opinión *verdadera* y una opinión *falsa*. Lo que una y otra son, no puede saberse sin conocer antes la ciencia. Esta no puede consistir en la *opinión verdadera*, porque hay personas que tienen opiniones verdaderas, y, sin embargo, están desprovistas de ciencia. Tampoco es ciencia la opinión verdadera acompañada de razón, por la misma causa, tanto más cuanto que la *razón* en este caso no indica otra cosa sino la explicación de lo que diferencia un objeto de los demás, y esta explicación la lleva consigo la opinión verdadera.

La ciencia no consiste, pues, en la sensación, ni en la opinión verdadera, ni en la opinión verdadera

(1) Cito á Platón por la edición de Baiter, Orelli y Winckelmann (*Turici, impensis Meyeri & Zelleri*, 1839).

acompañada de razón. ¿En qué consiste, por consiguiente?

Platón procura contestar á esta pregunta en el libro V de la *República,* obra de su ancianidad (1). Allí dice que hay unos hombres cuya curiosidad está toda en los ojos y en los oídos, y que se deleitan en oir excelentes voces, en ver hermosos colores y bellas figuras, y todas las obras del arte ó de la naturaleza donde entra algo de hermoso; pero su alma es incapaz de elevarse hasta la *esencia* de la misma hermosura, de conocerla y de llegarse á ella. Los verdaderos *filósofos*, es decir, los que pueden elevarse á esta contemplación, son siempre muy pocos. Los conocimientos del filósofo están fundados en una percepción clara de los objetos, son una verdadera *ciencia*, mientras que los conocimientos de las demás personas son inciertos, y sólo merecen el nombre de *opiniones.* La ciencia tiene por objeto *conocer lo que es, en cuanto que es.* La opinión, si bien tiene por objeto la realidad, no toca á la esencia. El hombre de opinión ve muchas cosas hermosas, pero no ve lo hermoso por esencia; ve muchas cosas justas, pero no ve la misma justicia.

Resultan, pues, para Platón, como caracteres del conocimiento científico:

A) La *certeza.*

B) Tener por objeto la *esencia* de las cosas (lo que es, en cuanto que es).

Como se ve, Platón utiliza, en la determinación del concepto de la ciencia, un elemento cuyo significado no explica con claridad, el de οὐσία, que los Escolásticos, inspirándose en Cicerón y en Séneca, tradujeron por *essentia,* y otras veces, en términos menos clásicos, por *substantia* y por *quidditas.* ¿Qué es la

(1) Cf. Th. Gomperz: *Les penseurs de la Grèce.* Trad. Reymond. París, F. Alcan. II, pág. 468 y ss.

esencia? ¿Es el concepto? ¿Es algo que no se ve, pero que realmente *existe* en el interior del objeto, sirviendo de soporte y de base á todas las cualidades según las cuales se nos manifiesta? Platón no lo dice. Siguiendo su constante procedimiento, nos deja siempre á media miel. Afila admirablemente el cuchillo, pero no corta nada con él. El hecho es que οὐσία parece derivarse de ὤν, participio de εἰμί = ser. Platón puede haber querido indicar, por consiguiente, que el conocimiento científico de un objeto es el conocimiento de lo que á este objeto le da realidad y vida, constituyéndole en algo *distinto* de los demás.

***

Aristóteles (384-322 a. de C.) da un paso más en esta indagación. De las consideraciones fragmentarias que acerca de este punto expone en la *Moral á Nicómaco* y en la *Metafísica* (escrita con posterioridad á la *Moral),* podemos inferir que, en su opinión, el conocimiento científico reune estos caracteres:

1.° Es conocimiento de las *causas* (1).

2.° Es conocimiento *que no puede ser de otra manera que como es* (2).

3.° Tiene por objeto *lo eterno,* lo que existe de toda necesidad (3).

4.° Es un conocimiento adquirido *por medio de la*

(1) «Τότε γὰρ εἰδέναι οἰόμεθα, ὅταν τὰ αἴτια γινωρίσωμεν.» *Metaph.* I, 2.

(2) «Ἐπιστήμη μὲν οὖν τί ἐστιν, ἐντεῦθεν φανερόν ..... πάντες γὰρ ὑπολαμβάνομεν, ὃ ἐπιστάμεθα, μὴ ἐνδέχεσθαι ἄλλως ἔχειν.» *Ethica Nicomachea.* Lib. VI, cap. 3.

(3) «Ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶ τὸ ἐπιστητόν. Ἀΐδιον ἄρα.» *Idem idem,* VI, 3.

demostración, cuyos principios son dos: la inducción y el silogismo (1).

5.° Es conocimiento de cosas *universales* (2).

Así quedó definitivamente precisado (porque las escuelas posteriores no añadieron nada sustancial) el contenido de la Ciencia, gracias á los esfuerzos de Platón y de su discípulo Aristóteles. Desde entonces, la Ciencia viene siendo considerada como un *conjunto de conocimientos ciertos é inmutables, adquiridos por demostración, acerca de las causas universales y necesarias de las cosas* (ó también: *acerca de la esencia de las cosas)*. Una escuela filosófica moderna, la de Krause (1781-1832), ha insistido en la condición del *sistema* como carácter formal de la ciencia, entendiendo por *sistema:* «un *todo* compuesto de diversas *partes* que están ligadas entre sí ó dependen unas de otras» (3). Esta es la única adición sustancial que el pensamiento de los mencionados filósofos griegos ha tenido (4).

Pero Aristóteles no abandona la palabra *esencia* (οὐσία) que su maestro empleó, antes bien le da singu-

(1) «Ἡ μὲν ἄρα ἐπιστήμη ἐστὶν ἕξις ἀποδεικτική.» *Idem-id.* Vid., sin embargo, la excepción de las proposiciones inmediatas. *Ultimos analíticos*, I, 3.

(2) «Ἐπεὶ δ' ἡ ἐπιστήμη περὶ τῶν καθόλου ἐστὶν ὑπόληψις καὶ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων...» *Ethica Nicomachea;* VI, 6.

(3) Vid. G. Tiberghien: *Introducción á la Filosofía y preparación á la Metafísica.* Trad. de D. Vicente Piñó y Vilanova. Madrid, 1875. Pág. 46 y ss. Tiberghien merece siempre ser leído Es de una extraordinaria claridad de expresión, cualidad aneja á todo buen pensador, pero muy extraña en un krausista.

Conste, sin embargo, á propósito de lo que decimos en el texto, que A. Schopenhauer, en su disertación *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde,* publicada en 1813, dice ya: «Wissenschaft nämlich bedeutet ein System von Erkenntnissen» (§. 4).

(4) E. Goblot, en su libro: *Le Vocabulaire philosophique* (París, A. Colin, 1901), pág. 440, define la Ciencia: «*un sistema de verdades generales*», confundiendo lastimosamente lo *universal* con lo *general.*

lar relieve é importancia. La Sabiduría ó Filosofía, en cuanto ciencia primera, estudia, á juicio de Aristóteles, el sér en tanto que sér, la *esencia* y las propiedades del sér en tanto que sér (1). Tiene por objeto esa ciencia lo *independiente* y lo *inmóvil.*

¿Qué es la *esencia?* Aristóteles emplea varios vocablos para expresar esta idea: unas veces dice οὐσία, otras φύσις, y otras τὸ τί ἦν εἶναι (*lit.* lo que ser siendo). En el lib. I, cap. 1.º *De las partes de los animales*, hace notar que los antiguos no definieron lo que entendían por sér y sustancia de las cosas, y que Sócrates dedicó sus trabajos al orden de la filosofía moral más bien que al de la Metafísica.

Aristóteles toma la οὐσία en su concepto derivativo etimológico. Οὐσία no es una idea, no es una noción subjetiva: es una realidad verdaderamente natural, es el *sér* propiamente dicho. Las cosas que no son esencias no son seres (ὄντα), son cualidades ó movimientos (2). Lo característico de la οὐσία es no ser atributo de nada, sino sujeto de otros séres: el fuego, el agua, la tierra, los animales, los *séres divinos que tienen cuerpo,* etc., etc., son οὐσίαι. Desde otro punto de vista, toda causa de la existencia es una οὐσία; así, el alma es la οὐσία del cuerpo. El carácter propio de cada sér, lo que le distingue de los demás y entra en su definición, es también οὐσία (3).

Hay tres clases de οὐσίαι fundamentales: dos de ellas son sensibles (unas corruptibles, como las plantas, los animales; otras eternas), y una tercera inmóvil, que es única, que no experimenta cambio y que carece de materia (en el sentido aristotélico del vocablo) (4).

(1) *Metaph.* V. 1.
(2) *Metaph.* XI, 1.
(3) *Metaph.* IV, 8.
(4) *Metaph.* XI, 1 *et sq.*

Toda οὐσία tiene las siguientes propiedades:

1.ª No ser atributo de nada, sino sujeto de otros seres (1);

2.ª No poder existir separadamente de aquello de que es οὐσία;

3.ª Nombrarse sinonímicamente todo lo que de ella procede;

4.ª *Designar un objeto real* (v. gr. *hombre, caballo);*

5.ª No tener contrarios;

6.ª No ser susceptible de más ni de menos;

7.ª Recibir los contrarios, sin dejar de ser una sola y misma cosa (2).

El pensamiento aristotélico puede parecer un tanto obscuro por lo que respecta al concepto de la esencia, en vista del gran número de acepciones que da al término οὐσία. En el capítulo 13 del libro VI de la *Metafísica,* escribe: «Λέγεται δ'ὥσπερ τὸ ὑποκείμενον οὐσία εἶναι, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, καὶ τὸ ἐκ τούτων, καὶ τὸ καθόλου.» (Dícese, pues, que la οὐσία es como el sujeto, y *lo que el sér es,* y lo que de ambos resulta, y lo universal). Pero el conjunto de las consideraciones que hace Aristóteles, persuade de que el verdadero concepto de la οὐσία (*esencia, sustancia,* ó como quiera llamársela) es el indicado. Así advierte que ningún universal puede ser una οὐσία, porque la οὐσία de un individuo es aquello que le es propio, que no es la οὐσία de otro, y el universal, por el contrario, es común á muchos seres. Si el universal fuese la οὐσία de un individuo, todos los de-

(1) *Metaph.* IV, 8.

(2) La declaración es terminante, con respecto á la 2.ª propiedad: «Ἔτι δόξειεν ἂν ἀδύνατον χωρὶς εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ οὗ ἡ οὐσία.» *Metaph.* XII, 5. Por eso dice, contra Platón, que si las Ideas fuesen οὐσίαι de las cosas (lo cual niega Aristóteles), no podrían tener existencia separada de ellas, como Platón quiere. — *Categorías,* cap. III.

más serían este individuo, porque la unidad de οὐσία supone unidad de sér.

Otra observación en que insiste Aristóteles, es que ni la definición ni la demostración se aplican á las esencias ó sustancias sensibles singulares (τῶν οὐσιῶν τῶν αἰσθητῶν τῶν καθ' ἕκαστα οὔθ' ὁρισμὸς οὔτ' ἀπόδειξίς ἐστιν), porque la demostración se refiere á lo necesario, y la definición pertenece á la ciencia, la cual es de lo que permanece, no de lo que cambia (1).

Como se ve, separa un abismo la doctrina de la οὐσία en Platón y en Aristóteles. La οὐσία en Platón es lo universal, las Ideas, y las cosas, en tanto *son*, en cuanto *participan* de ellas. Para Aristóteles, lo universal no puede ser οὐσία; ésta es únicamente el sér individual y determinado.

La discusión de la teoría de las Ideas, en que tanto insiste Aristóteles en la *Metafísica*, arroja mucha luz acerca del asunto en que nos ocupamos. El Estagirita hace notar (2) que, para los antiguos, la esencia era lo particular (el fuego, la tierra, no *el Cuerpo en general*), mientras que los modernos prefieren considerar como esencias los universales, porque se colocan — dice — en un punto de vista *lógico* (διὰ τὸ λογικῶς ζητεῖν). Y más adelante explica el nacimiento de la teoría platónica, advirtiendo que Platón aceptó como verdadero el principio de Heráclito: *todas las cosas sensibles están en un flujo perpetuo* (πάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων); de donde se seguía que, si hay ciencia y prudencia de alguna cosa, debe haber, aparte de las naturalezas sensibles, otras naturalezas *permanentes*, porque de lo que fluye y pasa no hay ciencia (3).

Ambos sentidos (el platónico y el aristotélico) tu-

(1) *Metaph.* VI, 15.
(2) *Metaph.* XI, 1.
(3) *Metaph.* XII, 4.

vieron su especial trascendencia en la historia filosófica, pero el que prevaleció durante casi toda la Edad Media y sigue imperando en el Escolasticismo contemporáneo, fué el aristotélico. He aquí su expresión más clara y completa, en el *Lexicon Peripateticvm* de Signoriello (1):

«*Esencia* es aquello por lo cual la cosa es constituída en su especie y se distingue de las demás; y así es algo primero en la cosa, raíz de todas sus propiedades; por ejemplo, *animalidad* y *racionalidad* respecto del hombre, porque éste es colocado en su especie gracias á ellas y distinguido de las demás cosas, y no hay en él algo primero que la *animalidad,* ni que la *racionalidad,* de las cuales se derivan todas sus propiedades, como la potencia intelectual, la sensitiva, la apetitiva, etc. Suélese llamar también: *concepto de la cosa,* porque es aquello sin lo cual la cosa no puede ser concebida como corresponde; *definición,* porque la esencia es aquello que se significa por medio de la definición; *quiddidad (quidditas),* porque, mediante ella, se responde adecuadamente cuando se pregunta qué *(quid)* sea la cosa. El vocablo *naturaleza* fué primeramente instituído para significar la generación de los vivientes, ó sea su *nacimiento;* por tal manera se dice que el primogénito, por *naturaleza,* es á saber, por el mismo derecho del nacimiento, precede á sus hermanos. Y puesto que esta generación proviene de un principio intrínseco, por eso el vocablo *naturaleza* se extendió á significar *el principio intrínseco de cualquier movimiento,* ó sea el principio intrínseco del cual proceden las operaciones de la cosa. Además, puesto que este principio es *formal* ó *material,* tanto la *materia* como la *forma* se

(1) Neapoli, MDCCCXCIII, pág. 217-218.

llaman *naturaleza,* como cuando se dice que á la *naturaleza* del hombre respectan, ya el alma, ya el cuerpo. Finalmente, como mediante la forma se perfecciona la esencia de cada cosa, por eso la misma esencia de la cosa se llama *naturaleza.* Así se comprende aquello que vulgarmente se enseña, que la *naturaleza* es la misma esencia de la cosa, en cuanto se mira como raíz de las propiedades y primer principio interno de las operaciones del ente.»

A la primera pregunta que la Humanidad reflexiva se dirigió *(¿Cuándo podré yo afirmar que sé?),* pudo, pues, contestar satisfactoriamente: *yo podré afirmar que sé, cuando posea conocimientos ciertos é inmutables, adquiridos por demostración* (excepción hecha de los principios, que son indemostrables), *acerca de las causas universales y necesarias de las cosas.*

Pero quedaba la solución de la segunda pregunta *(Presupuesto el concepto de la sabiduría ¿puedo yo afirmar que sé algo?),* singularmente complicada por la diversidad de opiniones acerca de la οὐσία, esencia, sustancia, naturaleza, *sér en sí* de la cosa. Y éste fué y sigue siendo el problema capital de la Filosofía, y en esto estriba todo el valor de sus indagaciones. ¿Hay ciencia de las sustancias? ¿Tenemos conocimientos científicos acerca de lo real? Veamos cómo se desenvolvieron las contestaciones á estas preguntas en distintas escuelas filosóficas.

***

La idea de que la ciencia se alimenta de verdades y principios universales no fué desconocida de los antiguos pensadores indios de la escuela Vêdânta. Por eso entendieron que no cabía ciencia de lo particular, y emplearon el vocablo *Mâyâ* para indicar la ilusión de la existencia individual.

Mâyâ, en los tiempos védicos, es un término que designa la ciencia sublime, el poder misterioso de los Asuras, y especialmente el del grupo Mitra-Varuna. También se emplea en el sentido de las malignas asechanzas de los enemigos del hombre. En el Rig-Veda, por ejemplo, se dice que Indra ha despojado á los Asuras, es decir, á los malos demonios, de su *mâyâ* (X, 124, 5) (1).

El Buddha (siglos VI-V a. de C.), aunque poco aficionado (como Sócrates) á la metafísica, sigue en este punto la misma tradición de la escuela Vêdânta. En el texto sagrado: *Prajñâpâramitâ* (La perfección de la ciencia), se halla el siguiente párrafo:

«El Buddha dijo á Çâriputra: «Las cosas, oh Çâriputra, no existen del modo que piensan, en su apego á ellas, los hombres vulgares é ignorantes, que no han recibido instrucción acerca de este punto.» Çâriputra dijo: «¿Cómo, pues, existen, Señor?» El Buddha respondió: «No existen, oh Çâriputra, mas que en tanto que no existen en realidad. Y en tanto que no existen, se les llama Avidyâ, es decir, el no-ser ó el no-saber. A esto se apegan los hombres vulgares é ignorantes, que no han recibido instrucción acerca de este punto. Se representan todas las cosas como existentes, cuando en realidad no existe ninguna» (2).

Este criterio es llevado hasta sus últimas consecuencias en el *Mahāprajñāpāramitā Vajracchedikā (El hendedor del diamante,* medio de pasar á la otra orilla por la gran ciencia), tratado metafísico del buddhismo septentrional, que fué traducido al chino en el siglo V de nuestra Era con el título de *Kin k'eng*

(1) H. Oldenberg: *La Religion du Véda.* Trad. V. Henry. París, F. Alcan, 1903. Pág. 136-137.

(2) H. Oldenberg: *Le Bouddha. Sa vie, sa doctrine, sa communauté.* Trad. A. Foucher. 2e éd. París, F. Alcan, 1903. Pág. 237.

king, y que aun hoy disfruta de gran popularidad entre los bonzos.

« Toda forma existente — declara el *Vajracchedikā* — es vacío é ilusión. » « Toda condición de movimiento es como un sueño, como una visión, como una burbuja, como una sombra; es como el rocío, como el relámpago. » « ¿Qué piensas de esto, Subuti? — se dice al final del tratado, trasladando el escepticismo á lo que ha sido objeto de la obra misma. — Que no diga alguno de tu especie que el Tathâgata (el Buddha) piensa: *Debo transportar, salvar á todos los seres.* No formes este pensamiento. ¿Por qué? En realidad no hay un sér que haya sido libertado por el Tathâgata. Si lo hubiese, Subuti, entonces el Tathâgata recuperaría (habría en él) egoísmo, vida, existencia, permanencia. Ahora bien, la existencia de la egoidad ha sido declarada por el Tathâgata una no-existencia. La gente vulgar (únicamente) cree esto. Y esta gente vulgar no es gente vulgar, ha dicho el Tathâgata. Por eso se les llama ininteligentes, vulgares » (1).

Las más antiguas escuelas filosóficas griegas, representadas por Thales de Mileto, Anaximandro de Mileto y Anaxímenes de Mileto, son de carácter naturalista. Encaminan sus especulaciones á la Física y toman la sustancia (οὐσία) como algo real, visible y tangible. No les preocupa ningún *quid ignotum* en el objeto. Los principios del sér son para ellos elementos positivamente materiales (el agua, el ἄπειρον ó Infinito-material, el aire).

La *duda* acerca de nuestro conocimiento de lo real comienza en Heráclito de Efeso (*fl.* 500 a. de C.), para quien *todo pasa y nada subsiste* (πάντα χωρεῖ καὶ

(1) *Vajracchedika, le Fendoir du Diamant; traité de métaphysique bouddhiste. Version mandchoue et traduction française par* C. de Harlez. Vienne, 1898.

οὐδὲν μένει), á causa de su continuo movimiento (1). De aquí parece inferirse que la Verdad no reside en las cosas visibles y sensibles, si aquélla es algo permanente, y que nuestro conocimiento de lo sensible, mientras no traspase sus límites, no es *científico*.

El mismo Heráclito, según Aristóteles (2), pensaba que el fuego (πῦρ) es el primer principio de todas las cosas. Esta opinión se enlaza maravillosamente con un curiosísimo párrafo del *Cratylo* de Platón, en que este insigne pensador busca la derivación etimológica del vocablo οὐσία:

« SÓCRATES. Pudiera suceder muy bien, mi querido Hermógenes, que aquellos que primero instituyeron los nombres no fuesen espíritus vulgares, sino hombres que profundizaban la naturaleza de las cosas y pensaban con sutileza.

HERMÓGENES. ¿Cómo?

SÓCRATES. A hombres semejantes, según yo, se refiere la institución de los nombres; y, si se examinan las palabras extranjeras, no se dejará de hallar tampoco lo que cada una significa. Por ejemplo, en la de que se trata, lo que nosotros llamamos οὐσία (esencia), es llamado por ciertos pueblos ἐσία, y por otros ὡσία. En primer lugar, podemos suponer que, según el segundo de estos nombres, la esencia de las cosas ha sido llamada Hestia (Ἑστία), y que, si llamamos Hestia á lo que participa de la esencia (τῆς οὐσίας), por esta misma razón el nombre de Hestia sería propio, *porque nosotros también, según parece, llamábamos antiguamente á la esencia* ἐσία. Además, si se consideran los sacrificios, se verá que ése fué el pensamiento de los que instituyeron los nombres; porque era natural que se honrase primeramente á

(1) Vid. Platón: *Cratylo*.
(2) *Metaph.* I, 3.

Hestia, antes de todos los dioses, por aquellos que han llamado Hestia á la esencia de las cosas. En cuanto á los que han dicho ὠσία, parece que han tenido la misma idea que Heráclito: que todo lo que existe está en movimiento y que nada permanece, y que siendo *lo que empuja* (τὸ ὠθοῦν) la causa y el principio de este flujo, era propio llamarlo 'Ωσία» (1).

(1) «ΣΩ. Κινδυνεύουσι γοῦν, ὦ γαθὲ 'Ερμόγενες, οἱ πρῶτοι τὰ ὀνόματα τιθέμενοι οὐ φαῦλοι εἶναι, ἀλλὰ μετεωρολόγοι καὶ ἀδολέσχαι τινές. ΕΡΜ. Τί δή;

ΣΩ. Καταφαίνεταί μοι ἡ θέσις τῶν ὀνομάτων τοιούτων τινῶν ἀνθρώπων εἶναι· καὶ ἐάν τις τὰ ξενικὰ ὀνόματα ἀνασκοπῇ, οὐχ ἧττον ἀνευρίσκεται ὃ ἕκαστον βούλεται. οἷον καὶ ἐν τούτῳ ὃ ἡμεῖς οὐσίαν καλοῦμεν, εἰσιν οἳ ἐσίαν καλοῦσιν, οἳ δ' αὖ ὠσίαν. πρῶτον μὲν οὖν κατὰ τὸ ἕτερον ὄνομα τούτων ἡ τῶν πραγμάτων οὐσία 'Εστία καλεῖσθαι ἔχει λόγον· καὶ ὅτι γε αὖ ἡμεῖς τὸ τῆς οὐσίας μετέχον 'Εστίαν φαμέν, καὶ κατὰ τοῦτο ὀρθῶς ἂν καλοῖτο 'Εστία· ἐοίκαμεν γὰρ καὶ ἡμεῖς τὸ παλαιὸν ἐσίαν καλεῖν τὴν οὐσίαν. ἔτι δὲ καὶ κατὰ τὰς θυσίας ἄν τις ἐννοήσας ἡγήσαιτο οὕτω νοεῖν ταῦτα τοὺς τιθεμένους· τὸ γὰρ πρὸ πάντων θεῶν τῇ 'Εστίᾳ πρώτῃ προθύειν εἰκὸς ἐκείνους οἵτινες τὴν πάντων οὐσίαν 'Εστίαν ἐπωνόμασαν. ὅσοι δ' αὖ ὠσίαν, σχεδόν τι αὖ οὗτοι καθ' 'Ηράκλειτον ἂν ἡγοῖντο τὰ ὄντα ἰέναι τε πάντα καὶ μένειν οὐδέν· τὸ οὖν αἴτιον καὶ τὸ ἀρχηγὸν αὐτῶν εἶναι τὸ ὠθοῦν, ὅθεν δὴ καλῶς ἔχειν αὐτὸ 'Ωσίαν ὠνομάσθαι »

Cito en el texto por la traducción francesa de Schwalbé. (París, 1843).

En realidad, antes de Platón, se había hablado ya de οὐσία. Es un concepto *pitagórico*, como el de εἶδος y tantos otros que Platón y Aristóteles aprovecharon. Para Filolao, el entendimiento humano no puede comprender la esencia, que es eterna ('Α μὲν ἐστὼ τῶν πραγμάτων ἀΐδιος ἔσσα καὶ αὐτὰ μὲν ἁ φύσις θείαν τε καὶ οὐκ ἀνθρωπίναν ἐνδέχεται γνῶσιν. — *Fragmenta philosophorum graecorum*. Ed. Mullach. Vol. II. Parisiis, 1881. Pág. 1.ª, donde ἐστὼ, en dialecto dórico, equivale á οὐσία). Arquitas señala como principios de las cosas, la forma, la materia (οὐσία, que identifica con la esencia ó sustancia) y el principio inteligente que se mueve á sí mismo. La οὐσία ó materia es informe. También habla de la esencia de las cosas particulares (τὸ τί ἐντι ἕκαστον). (Cf. A. Ed. Chaignet: *Pythagore et la philosophie pythagoricienne*. París, 1874. T. I, pp. 260 y 266). Jenófanes de Colofón, el fundador de la escuela eleática, dijo también que era imposible conocer, con entera certeza, lo que llamaba Naturaleza Universal. (Véase, acerca de Jenófanes, la disertación de D. Leandro González Reviriego, en el fascículo II de nuestro *Archivo de historia de la filosofía*).

La Hestia griega es la Vesta romana, diosa del fuego (del sanskrito *vas*=brillar, según Max Müller). Si el origen que propone Platón fuese exacto (y parece comprobarlo su afirmación de que en lo antiguo dijeron los griegos *esia* á la esencia), el mito de Purūravas tendría una filiación cosmogónica, refiriéndose al Fuego como primer principio. En tal caso, οὐσία, como vocablo metafísico, sería la expresión de una teoría: la del *fuego* como sustancia universal.

La doctrina de Heráclito produjo un resultado capital: encaminar la investigación de la sustancia por otro lado distinto de la mera consideración de los elementos materiales, corpóreos y visibles. Así los Pitagóricos hablan del número como esencia de las cosas (διὸ καὶ ἀριθμὸν εἶναι τὴν οὐσίαν ἁπάντων — escribe Aristóteles) (1); Hermótimo de Klazomenes y Anaxágoras de Klazomenes, de la Inteligencia (Νοῦς); Parménides de Elea, de la Unidad (2). Esta reacción idealista, y singularmente la de la escuela eleática, con su crítica de los conceptos de espacio, pluralidad y materia, trae aparejado en la historia de la filosofía griega un período de escepticismo, representado por los sofistas. Los principios de los antiguos sistemas naturalistas eran notoriamente insuficientes para explicar la sustancia de las cosas; los de las nuevas doctrinas idealistas eran abstracciones lógicas, cuya influencia en la realidad resultaba á todas luces inexplicable. Lo único que, merced á esta diversidad de tendencias, quedaba manifiesto, era la continua transformación de lo real, el cambio, el movimiento constante de los cuerpos, y la *hipótesis* de algo permanente en lo cual pudiera fundarse la Ciencia. Ese *algo* permanente podía ser un principio inicial inmó-

(1) *Metaph.* I, 5.
(2) Arist. *Metaph.* I, 3. Véase también el *Parménides* de Platón.

vil, apartado por completo de las cosas naturales, ó un algo latente en todo objeto, que sirviese de base inmutable á sus alteraciones. Pero ambas sustancias (la inmóvil fuera del mundo y la oculta en toda cosa) eran seres reales, no entes de razón; no eran nombres, no eran abstracciones ni vagos conceptos, sino principios positivos del movimiento.

La reacción idealista extremó su desprecio de lo sensible. Para Platón, hay una idea (εἶδος) absoluta de lo justo, de lo bueno, de lo bello, y de cosas semejantes; esas ideas subsisten como modelos de la naturaleza, y la participación de las cosas en las ideas no consiste sino en la semejanza de aquéllas á éstas.

La solución platónica no podía satisfacer al que buscase de buena fe y con exactitud la naturaleza de las sustancias. Afirmar que las Ideas son ejemplares, y que los demás seres participan de las ideas, es, como advierte Aristóteles, decir vaciedades y hablar por metáforas poéticas (κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς) (1). Si las Ideas constituyesen la οὐσία de las cosas, estarían en ellas. La crítica de Aristóteles no tiene escape: aun cuando hubiese ideas, no habría producción, si no hay una causa motriz. Un sér cualquiera puede hacerse, sin que nada le haya servido de modelo. «Exista ó no Sócrates, puede nacer un hombre *como Sócrates.*»

El punto culminante de la reacción idealista, está representado por los sofistas, sucesores aprovechados de la escuela eleática. La afirmación de Protágoras de Abdera: *el hombre es la medida de todas las cosas* (πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος), quiere decir, como advierte Aristóteles (2), que todas las cosas son en

(1) *Metaph.* XII, 5. En el *Menon*, Platón considera la virtud como una οὐσία. En el *Fedro*, la belleza lo es también.
(2) *Metaph.* X, 6.

realidad como á cada uno le parecen, de lo cual resultaría — dice el propio Estagirita — que la misma cosa es y no es, que es á la vez buena y mala, y que las afirmaciones opuestas son igualmente verdaderas. Estos absurdos la misma vida se encarga de destruirlos, y, si se acude al razonamiento, pueden discutirse siempre que se admita algún principio evidente, porque sin este principio no es posible demostración alguna (1).

***

Pocas obras hay que produzcan una impresión de grandeza intelectual semejante al libro segundo de los *Últimos Analíticos* de Aristóteles. La profundidad de los juicios es en él tan intensa, y al mismo tiempo es tan clara y precisa su expresión, que admiran y encantan al entendimiento.

(1) Aristot. *Metaph. loco citato.* — La oposición entre Sócrates y los sofistas no nos parece tan definida como suelen creer en general los historiadores de la filosofía griega, y como un examen superficial del *Euthydemo*, de *El Sofista* y del *Protágoras* pudiera hacer pensar. Sócrates discute habilísimamente acerca de todo, y suele haber singular incertidumbre en sus conclusiones (cuando las saca). El *arte de la disputa* y la *indecisión* son sus dos grandes armas, y eran igualmente las de los sofistas. Claro es que todo esto respecta al Sócrates platónico. Gomperz *(Les penseurs de la Grèce;* trad. Reymond; t. II, pág. 67 y ss.) es el único que vislumbra esos caracteres del método socrático, y, sin embargo, no los hace resaltar como era debido. Nótese que Aristófanes presenta á Sócrates en *Las Nubes* como cazador de jóvenes ricos y de buenas familias (no es otra la compañía que suele llevar el Sócrates platónico), que es lo mismo que Sócrates echa en cara á los sofistas. El poeta sintetiza su pensamiento en aquel verso que encierra toda la manera de vivir del filósofo:

«οὐ στωμύλλων κατὰ τὴν ἀγορὰν τριβολεκτράπελ' οἷά περ οἱ νῦν.»

En el *Menon,* de Platón, el interlocutor le dice á Sócrates: «Había oído decir, oh Sócrates, antes de conversar contigo, que tú no sabías otra cosa sino dudar tú mismo y hacer dudar á los demás; y ahora veo que fascinas mi mente con tus maleficios y encantamentos, de suerte que estoy por completo lleno de dudas.» Cf. las sugestivas páginas de Pompeyo Gener: *L'intellecte grec antic* (Barcelona, 1905), pp. 97-101.

Los *Ultimos Analíticos* contienen la teoría de la demostración. Aristóteles parte del principio de que todo conocimiento racional, ya sea enseñado, ya sea adquirido, procede siempre de nociones anteriores, que son, ó la *existencia* misma de la cosa (1), ó el *nombre* de ella. En los últimos capítulos de la obra trata de si es posible ó no la demostración y la definición de la esencia.

La demostración no se aplica á la οὐσία ó sustancia, porque la demostración se refiere sólo á la existencia. Prueba una cosa de otra, es decir, que es ó no es tal cosa. Por otra parte, la definición no demuèstra nada. Pueden definirse cosas que no existen. El geómetra admite previamente la definición del triángulo, y demuestra enseguida que el triángulo existe. Pero ¿qué demostrará el geómetra cuando defina lo que es el triángulo? ¿Será el triángulo mismo? Entonces tendríamos que podría saberse por la definición lo que es el triángulo sin saber que existe, lo cual es imposible (2).

¿Cómo, pues, cabrá la demostración de la οὐσία?

Adviértase que no toda ciencia es demostrativa. Por lo pronto los principios de la ciencia, causas de la conclusión, no son demostrables; proceder *in infinitum* en este orden, valdría tanto como negar la existencia de los principios, y sin ellos no puede haber demostración. Estos principios se adquieren *por inducción*, la cual parte de la sensación. Entre los animales, hay algunos en que la sensibilidad va acompañada de la persistencia de la sensación; en otros no.

(1) Comp. A. Dyroff: *El Concepto de la Existencia.* (Trad. castellana de la *Biblioteca sociológica internacional)*, obra donde la confusión de ideas y la falta de precisión en el estilo llegan á veces á extremos monstruosos, pero donde en alguna ocasión se encuentran datos aprovechables. Dyroff cree que la noción de existencia proviene de la experiencia.

(2) *Ult. Anal.* II, 7.

En aquellos en que hay persistencia de la sensación, se forma la memoria; de la memoria de una misma cosa, muchas veces repetida, viene la experiencia, y de ésta, ó sea de todo lo universal que se ha depositado en la ψυχή, viene el principio del arte y de la ciencia (del arte, si se trata de producir; de la ciencia, si se trata de conocer) (1).

Hay, pues, en la ciencia una parte no demostrable: los principios primitivos, que no son innatos, sino adquiridos por medio de la sensación.

Pero, volviendo á la anterior cuestión: ¿cómo se demostrará la esencia?

Los dos únicos modos de conocer son, según hemos visto, el silogismo (demostración) y la inducción. La definición no nos enseña la esencia ni lo que es la cosa (οὐσία ἢ τὸ τί ἔστι), porque no parte de principios cuya verdad ha sido concedida, para hacer ver que, si tal cosa existe, otra cosa existe (procedimiento demostrativo); ni tampoco se eleva, como la inducción, de lo particular á lo general. Por otra parte, la demostración sólo sirve para probar que la cosa existe, cuando esta cosa no es sustancia (εἰ μὴ οὐσία εἴη), pero la existencia (τὸ εἶναι) no es sustancia (οὐσία) de nada, porque no es género (2); luego la demostración sólo sirve para probar que algo existe.

¿Qué solución cabe, ante la dificultad de no ser posible conocer la esencia de una cosa, ni por definición, ni por demostración?

(1) *Ult. Anal.* I, 2; II, 15.

(2) *Género*, según Porfirio (*Introducción á las categorías*, cap. II), es el atributo esencial aplicable á muchas especies diferentes (por ej. el atributo *animal*). Pero el sér no es género, porque sólo se aplica homonímicamente á los diez géneros primitivos ó categorías, pero no sinonímicamente. El hombre y el caballo, v. gr., son sinónimos, en cuanto *animales*, porque tienen una definición *esencialmente* igual; por eso *animal* es su género. Pero el hombre real y el hombre pintado en el cuadro no son *sinónimos*, sino *homónimos*; es decir, sólo tienen de común el nombre.

La teoría de Aristóteles es ésta:

En rigor, no hay demostración ni silogismo de la esencia (συλλογισμὸς μὲν τοῦ τί ἐστιν οὐ γίνεται οὐδ' ἀπόδειξις) (1). Y como, por otra parte, la esencia no se puede señalar con el dedo, ni mostrarse mediante los sentidos (οὐ γὰρ δὴ δείξει γε τῇ αἰσθήσει ἢ τῷ δακτύλῳ) (2), resulta que la οὐσία es INCOGNOSCIBLE, y que no puede haber ciencia de la οὐσία.—Pero en otro sentido, sí puede haber demostración y ciencia de la οὐσία, porque saber *lo que es* una cosa se confunde con saber la *causa* de su existencia. La causa de la cosa es, ó la cosa misma, ú otra cosa. Si es otra cosa, esta causa es demostrable ó indemostrable. Si la cosa reconoce por causa la cosa misma, es una sustancia; si no, un accidente.

Aquellas cosas, cuya existencia sólo conocemos por el accidente, nos son completamente ignoradas en cuanto á su sustancia. En cuanto á las que conocemos por una parte esencial, la indagación es más fácil. Así por ejemplo, supongamos que se trata de un eclipse de luna y designemos el eclipse por A, la luna por C y la interposición de la tierra por B. Indagar si la luna se eclipsa, es lo mismo que indagar si B existe; lo cual equivale á indagar si la causa (B) existe; y, sabido que existe B, sabemos que A existe igualmente (3).

Las conclusiones de la teoría de Aristóteles vienen á ser éstas:

1.ª El sér (τὸ ὄν) se toma en dos acepciones: el sér por accidente (κατὰ συμβεβηκός), como cuando decimos: *el justo es músico* (porque puede uno ser justo sin ser músico), y el ser por sí mismo ó por esencia (καθ' αὑτό),

(1) *Analyt. Post.* II, 8.
(2) *Analyt. Post.* II, 7.
(3) *Analyt. Post.* II, 8.

como cuando decimos *el hombre es un animal* (porque no puede ser hombre sin ser animal);

2.ª El sér en sí mismo se toma en tantas acepciones, cuantas son las categorías *(sustancia* ó esencia, *cantidad*, *cualidad*, *relación*, *lugar*, *tiempo*, *situación*, *posesión*, *acción* y *pasión)* (1);

3.ª Sustancia ó esencia es lo que, ni se dice de un sujeto, ni está en un sujeto (v. gr. *Sócrates, hombre, caballo)* (2);

4.ª Las cosas, ó tienen una causa extraña á ellas mismas ó no. En el primer caso, puede demostrarse *su existencia*. En el segundo, es decir, cuando son sustancias ó esencias, su existencia no puede demostrarse, y es preciso admitirla por hipótesis. Y como sin la existencia no puede conocerse la esencia, si el conocimiento de la primera es hipotético, el de la segunda no puede ser cierto, y por lo tanto no puede ser científico, puesto que hemos dicho que la diferencia entre el que sabe una cosa y el que no la sabe, estriba en que el primero, á diferencia del segundo, sabe que la cosa *no puede ser de otro modo que como la sabe* (3).

***

Ya tenemos frente á frente las dos teorías: la de Platón y la de Aristóteles. Para el primero la esencia es lo universal y común, las Ideas; para el segundo, la esencia es lo individual y concreto (Sócrates, Bucéfalo). Para el primero es posible una ciencia de la esencia; para el segundo no cabe sino ciencia de los accidentes, ó de las causas extrañas al sér mismo de la sustancia. Estas dos teorías han de estar en contra-

(1) *Metaph.* IV, 7.
(2) *Categor.*, cap. III.
(3) *Analyt. Post.* II, 8.

dicción perpetua en la historia de la filosofía, y han de suscitar polémicas sin cuento, dando lugar en todas las Edades á diversidad de tendencias.

Demókrito de Abdera (460-420?), según Sexto Empírico (*Adversus Mathem.* VII, 135-140), negaba la realidad de lo sensible, afirmando que era pura apariencia, y que sólo existían los átomos y el vacío. « No comprendemos verdaderamente, — decía — de ningún modo, cómo es ó no es cada cosa. » La negación de realidad á lo sensible, fué también doctrina general de Porfyrio y de los neoplatónicos.

Los escépticos de la segunda y de la tercera Academia (Arcesilao y Karneades), combinan la parte negativa de las doctrinas platónica y aristotélica, para concluir la imposibilidad absoluta de todo género de ciencia; aceptan de Platón y de Heráclito la idea de la mutabilidad de lo sensible, y admiten con Aristóteles la afirmación de que lo universal no es sustancia. La última representación de esta tendencia es Sexto Empírico (siglo III de Cristo), al cual debemos la más formidable crítica de las facultades cognoscitivas que registra la historia filosófica (1), y la más cruel sátira de la ostentación de la *sabiduría* humana.

El criterio escéptico, según Sexto Empírico, consiste en confrontar el fenómeno (φαινόμενος = lo que aparece, lo que produce impresión en los sentidos) con el noúmeno (νούμενος = lo inteligible, lo perceptible por la inteligencia). «Es la facultad escéptica (ob-

(1) Cito á Sexto Empírico por la edición greco-latina de *Lipsiæ, Sumtu Joh. Friderici Gleditschii B. Filii, Anno MDCCXVIII*, de la cual poseo ejemplar.

Sexto Empírico es uno de los precursores más señalados, por no decir el más importante, que tiene Kant. Sus doctrinas merecen detenido estudio. Es nuestro propósito dar en breve una traducción castellana, directa del griego, de los tres libros de *Hypotypósis Pyrrhónicas.*

servadora) — dice — la que confronta las cosas que aparecen con las inteligibles, de cualquier manera que sea; por medio de la cual llegamos, gracias á la ponderación entre hechos y razones opuestos, lo primero á la duda, y después á la tranquilidad» (1). El escéptico no pone en cuestión, por ejemplo, que tal manjar nos parezca dulce, sino si realmente el manjar *es* dulce, como nos parece. No afirma nada el escéptico dogmáticamente, porque ve que los dogmáticos se contradicen unos á otros; dice tan sólo: todas las cosas son incomprensibles (πάντα ἐστὶν ἀκατάληπτα). No puede afirmarse que exista criterio alguno de verdad, porque si existiese, habría que disponer de otro criterio para juzgarle, y así procederíamos *in infinitum* (2).

Tampoco puede asegurarse que haya demostración de nada; entre otras razones, porque toda demostración contiene un dogma, y todo dogma es controvertible (3). Por eso no es demostrable que exista Dios, puesto que no conocemos su esencia (οὐσία), ni su forma, ni el lugar donde reside: unos dicen que es corpóreo, otros que incorpóreo; unos que tiene forma humana, otros que no; unos que reside en algún lugar, otros que no lo ocupa. Tampoco podemos afirmar que exista ninguna causa, porque ésta no se comprende sin conocer el efecto, ni el efecto se puede comprender sin conocer antes la causa; no se concibe, por consiguiente, cómo podremos comprender la causa en

(1) «Ἔστι δὲ ἡ σκεπτικὴ δύναμις, ἀντιθετικὴ φαινομένων τε καὶ νουμένων· καθ' οἷον δήποτε τρόπον· ἀφ' ἧς ἐρκόμεθα διὰ τὴν ἐν τοῖς ἀντικειμένοις πράγμασι καὶ λόγοις ἰσοσθένειαν· τὸ μὲν πρῶτον εἰς ἐποχήν· τὸ δὲ μετὰ τοῦτο εἰς ἀταραξίαν.» *Pyrrhon. Hypotyp.* I, 4.

Sexto Empírico emplea φαινόμενα como sinónimo de αἰσθητά (*loco citato*).

(2) *Pyrrhon. Hypotyp.* II, 4.

(3) *Pyrrhon. Hypotyp.* II, 13. Y, para más desarrollo: *Adversus Logicos*, II, 6.

cuanto causa, ni el efecto en cuanto efecto. Además, la causa, ó produce el efecto cuando existe, ó lo produce sin existir; si no existe, no es causa, ni nada; si existe, resulta que existe antes del efecto, pero esto no puede ser, porque la causa es un relativo, es decir, hace referencia al efecto, y mientras éste no existe, aquélla no existe tampoco. Ni cabe decir que *coexisten* la causa y el efecto, porque el efecto, en tanto que efecto, debe venir después de la causa, pues gracias á ella tiene ser. Luego si la causa, ni coexiste con el efecto, ni existe antes ni después de él ¿cómo puede afirmarse que existe? (1)

Así continúa Sexto Empírico con una serie de argumentos, infantiles unos, sutilísimos otros, cuya consecuencia es la destrucción absoluta de todo criterio de verdad y de ciencia, y la afirmación de la duda universal.

***

Los neoplatónicos prosiguen y exageran la dirección idealista. Poco á poco, las Ideas y los universales, no sólo son verdaderas sustancias, sino causas y principios de movimiento, *seres vivos,* en una palabra, colocados en esfera superior á la humana y creadores del mundo, merced á una concatenación de influencias.

Se pregunta Plotino, al comenzar el libro 6.º de la segunda *Enneada,* si el sér (τὸ ὄν) es ó no distinto dé la esencia (οὐσία), y afirma que se da el nombre de esencia al todo, es decir al sér, unido á otras cualidades (movimiento, estado, identidad, distinción, etc.), que vienen á constituir elementos de aquélla. Pero si estos elementos, aisladamente considerados, no son esencias, ¿cómo puede decirse que la οὐσία, compuesta

(1) *Pyrrhon. Hypotyp.* III, 1, 2 y 3.

de ellos, lo sea? Las cualidades y los accidentes — responde — perfeccionan la esencia, pero no la constituyen verdaderamente. Quizá, al perfeccionarla, la hacen de naturaleza inferior, porque la obligan á degenerar de su simplicidad primera.

En harmonía con estas consideraciones, enseña Plotino, en el capítulo 9.º del libro 3.º de la *Enneada* VI, que las especies y los géneros, como más simples, son *anteriores* y merecen mejor el nombre de *esencias* que los individuos. Sócrates no da al sujeto la esencia de hombre, sino que *el hombre* es lo que constituye á Sócrates en οὐσία. El hombre individual es la especie *hombre* unida á una materia, y todo lo que se une á la materia, se hace de peor condición que antes era. En el orden de la naturaleza, lo primero es lo general; y así la especie es anterior al individuo, y si Sócrates existe como hombre determinado, es por su participación del *hombre* (μεταλήψει ἀνθρώπου). Esta teoría de la participación se halla ampliamente desenvuelta, con relación á la Unidad, en la *Institutio Theologica* de Proclo.

El Escolasticismo, filosofía oficial de la religión católica, adopta con ciertas atenuaciones los dogmas aristotélicos, aunque de vez en cuando es influído por corrientes neoplatónicas, como es de ver en Juan Escoto Eriúgena, merced á la influencia del Falso Areopagita, y en algunos pensadores del siglo XIII, merced al conocimiento de la *Theologia Aristotelis* y del anónimo *Liber de Causis* (1).

El tratado *De divisione Naturae* de Juan Escoto Eriúgena (800?-873?) (2), ofrece un interés singu-

(1) Abrevio la exposición, porque las doctrinas platónica y aristotélica son las fundamentales, y quedan precisadas ya en sus principales términos.

(2) Vid. *Ioannis Scoti Opera quæ supersunt omnia*. Ed. Floss. (En la *Patrologia* de Migne). París, Migne, 1865.

lar para nuestro objeto. Es este tratado una de las más colosales obras del espíritu humano, y merece harta más consideración de la que hasta ahora se le ha dispensado. Sólo Schopenhauer supo apreciar debidamente su extraordinario mérito.

Dios, en sí mismo, no es comprendido — según Eriúgena — por ningún entendimiento; de la misma suerte, la οὐσία ó esencia de la criatura *por él hecha y en él existente*, es incomprensible también. Lo que en toda criatura, ó por el sentido corporal, ó por el entendimiento se considera, no es otra cosa que cierto accidente incomprensible *per se*, de la esencia de cada una; así que lo conocido por la cualidad, por la cantidad, por la forma, por la materia, por la diferencia, por el lugar ó por el tiempo, no es *el qué* (*quid*), sino el por qué (*quia*) de la existencia. — A Dios en sí mismo no le vemos, ni los ángeles tampoco; él es—como dice el Apóstol (I *Timot.* VI, 16)—*quien sólo tiene inmortalidad, que habita en luz inaccesible; á quien ninguno de los hombres ha visto, ni puede ver.* Sólo contemplamos ciertas *theofanías* ó *apariciones* suyas en nosotros. En él, el ser y el querer se identifican, y nada tiene existencia *esencial* fuera de él mismo, porque él es la esencia de todas las cosas (*est enim omnium essentia*) (1). Como dicen San Gregorio y Máximo su expositor, la οὐσία es *per se* incomprensible, no solamente para los senti-

(1) Si estos conceptos no son *ortodoxos*, como no parecen serlo á juicio de los menguados que excluyen á Escoto Eriúgena del Escolasticismo por su supuesta *heterodoxia*, dígase otro tanto de los de San Agustín, cuando afirma:

«Deus, supra quem nihil, extra quem nihil, sinè quo nihil est; Deus, sub quo totum est, in quo totum est, cum quo totum est.» (*Soliloquiorum* liber primus, cap. I, pág. 5 de la ed. Pellissier; París, Hachette, 1853).

En San Agustín influyeron considerablemente Platón y Plotino, á quienes cita (*Op. cit.* I, 4).

dos, sino también para el entendimiento. Y siendo la οὐσία incomprensible, las otras nueve categorías aristotélicas, que á ella se refieren ó en ella están, son incomprensibles también. La οὐσία no es corpórea; por eso, mientras el cuerpo es individual, la οὐσία es común á todos los hombres (*omnium hominum una eademque* οὐσία *est*) (1). La esencia no es definible por sí misma; se manifiesta por el *lugar* y el *tiempo*, que son categorías incorpóreas, las cuales *no están en las cosas, sino en el entendimiento* (2).

Escoto Eriúgena es, por lo tanto, un caso de *harmonismo*, como suelen serlo en general los neoplatónicos y los panteístas. Toda esencia es para él, por sí misma, incognoscible. Dios es toda esencia, y no tendríamos noticia de él, si no fuese por sus manifestaciones ó *theofanías* locales y temporales, las cuales no nos revelan su esencia, sino sus *estados* y sus *acciones*.

El problema del conocimiento preocupó extraordinariamente á otros Escolásticos, más fieles seguidores de Aristóteles en muchos puntos que Escoto Eriúgena.

La mutación de lo singular no es un obstáculo para su conocimiento, según Santo Tomás de Aquino (1227-1274), porque todo movimiento supone algo inmóvil, y como la mutación se hace según la cualidad,

(1) *De divisione naturae*, lib. I, cap. 3, 8, 12, 25, 33 y 49.

(2) Estas afirmaciones tienen una importancia tan capital (y tan ignorada), como precedentes de las doctrinas de Kant y de Schopenhauer, que vamos á transcribirlas íntegras:

«Mag. Οὐσίαν per seipsam definire, et dicere, quid sit, nemo potest. Ex his autem, quæ inseparabiliter ei adhaerent, et sine quibus esse non potest, ex *loco* dico et *tempore*, — omnis enim οὐσία de nihilo creata, localis temporalisque est; localis quidem, quia aliquo modo est, quoniam infinita non est; temporalis vero, quoniam inchoat esse, quod non erat — solummodo definiri potest. Οὐσία itaque nullo modo definitur *quid est*, sed definitur, *quia est*.» *De divisione Naturæ*, I, 45.

La demostración de que el lugar (espacio) *non est nisi in animo*, puede verse en los capítulos 28 y 33 del mismo libro I.

permanece la sustancia inmóvil, y cuando cambia la forma sustancial, permanece también la materia inmóvil. Hay hábitos inmóviles (constantes) de cosas mudables; así, Sócrates, aunque no siempre esté sentado, es exacto invariablemente, sin embargo, que, cuando está sentado, permanece en un lugar. Nada obsta, por consiguiente, en opinión del Angel de las Escuelas, para que haya ciencia inmóvil de cosas mudables (1).

Pero hemos visto que, en la doctrina aristotélica, la οὐσία es lo singular, lo concreto y visible. Ahora bien ¿conocemos nosotros las cosas singulares? La contestación de Santo Tomás prueba que, *en este punto*, seguía la tradición del Estagirita: «Nuestro entendimiento — escribe — no puede conocer directa y primeramente (*directè et primo*) lo singular (*la* οὐσία *de Aristóteles*) en las cosas materiales. La razón es, que el principio de la singularidad en las cosas materiales es la materia individual. Pero nuestro entendimiento, como antes hemos dicho, entiende abstrayendo la especie inteligible de esta materia. Pero lo que se abstrae de la materia individual es universal; luego nuestro entendimiento no es directamente conocedor sino de las cosas universales.

Ahora, indirectamente y como por cierta reflexión (*indirectè et quasi per quamdam reflexionem*), puede conocer lo singular. Porque, como antes hemos dicho, aun después que abstrajo las especies inteligibles, no puede según ellas entender en acto, sino convirtiéndose á los fantasmas, en los cuales entiende las especies inteligibles, como se dice en el tercer libro *Del Alma*. De esta suerte, pues, entiende directamente lo universal mediante la especie inteligible, é indirectamente lo singular, que es á lo que corresponden los

(1) *Summa Theologica*. I.ª q. 89, art. 1.º *ad 3*.

fantasmas. Y de este modo forma la siguiente proposición: «*Sócrates es hombre*» (1).

Al parecer, la doctrina aristotélica sigue en pie con el Príncipe de los Escolásticos; pero la conformidad es más aparente que real. El término οὐσία, empleado por Platón y por Aristóteles en opuesto sentido, ha sufrido un desdoblamiento que contribuye poderosamente á extraviar la inteligencia, suponiéndola capaz de resultados que con sus fuerzas naturales no puede obtener. Veamos cómo ha ocurrido este fenómeno.

***

La sustancia (οὐσία) era para Aristóteles el ente singular y concreto *(Sócrates, Bucéfalo)*. Lo universal no era οὐσία, ni tampoco causa, ni principio de movimiento. Para Platón, por el contrario, la οὐσία eran las Ideas, lo universal y común, lo eterno y necesario. Pues bien, los Escolásticos traducen la οὐσία *categoría* por el vocablo *substantia*, y la οὐσία *universal* por el vocablo *essentia*, entendiendo que las esencias, como Ideas de la Mente Divina, son eternas, necesarias é inmutables (2). Definieron la *essentia: aquello por lo que la cosa es lo que es y se distingue de las demás* (id, per quod res est id, quod est, ac a ceteris rebus

(1) Este importantísimo texto se halla en la *Summa Theologica* (I.ª q. 86, art. 1.º, *in c.*). Cito siempre por la edición de Madrid, 1827.

Que la esencia divina nos es por sí misma desconocida, viene á decirlo Santo Tomás en la *Summa contra gentiles* (lib. I, cap. 12), al contestar á la objeción según la cual la existencia de Dios no es demostrable, porque se confunde con la esencia, á la que no llegamos por la vía de la razón: «Nec hoc debet movere — dice — quod in Deo idem est essentia et esse, ut prima ratio proponebat. *Nam hoc intelligitur de esse quo Deus in seipso subsistit, quod nobis quale sit ignotum est, sicut eius essentia;* non autem intelligitur de esse quod significat compositionem intellectus.» (Pág. 14 ed Fretté.)

(2) *Philosophiae Christianae cvm antiqva et nova comparatae Caietani Can. Sanseverino Compendivm*, opera et stvdio Nvntii Can. Signoriello. Neapoli, 1884. Vol. II, pp. 16-17.

discriminatur), y la *substantia: aquella cosa á quien le conviene el ser en sí, y no en otro, ó sea que no está en un sujeto* (res cui convenit esse in se, et non in alio, sive non in subiecto).

¿Qué resultaba de todo esto? Que ya podía afirmarse la posibilidad de una ciencia y de una demostración de la esencia, porque la esencia era lo común, lo general, lo necesario, lo eterno y lo inmutable.

Pero, viniendo á cuentas, todo eso no significaba otra cosa que un cambio de nombres. Lo que los Escolásticos llamaron y llaman *esencias*, no son más ni menos que *sustancias segundas*, según la mente de Aristóteles, el cual denomina así á las especies en que existen las sustancias llamadas *primeras*. Así por ejemplo, *Sócrates* es una sustancia primera; *hombre, animal,* son sustancias segundas. Y ¿cuál es la *esencia* del individuo Sócrates, según los Escolásticos? El ser un *animal racional,* porque esto es lo que le coloca en la *especie*. Pero animales racionales son también Platón, Aristóteles, Critón; luego esa esencia no es lo que distingue á Sócrates *como tal Sócrates,* sino lo que distingue á Sócrates *como individuo de una especie*. Sócrates como tal Sócrates ha de tener una οὐσία determinada, porque de otra suerte no se distinguiría de Platón más que por accidentes, y es característico del accidente poder desaparecer sin llevar consigo la destrucción del sujeto; de donde se seguiría que Sócrates como tal Sócrates no existe, que lo individual es una ilusión, y que puede haber *sustancias segundas* sin que existan *sustancias primeras*, lo cual es absurdo, dentro de la teoría aristotélica (1).

(1) Añádase que no se concibe el accidente sin un sujeto de inherencia. Ahora bien: ¿cuál es el *sujeto Sócrates*, si su esencia estriba en la *animalidad racional*? ¿El mismo *sujeto Platón*?

Signoriello, en el *Compendium* citado, escribe: «categoria *subs-*

Ahora bien, dejando á un lado la cuestión del conocimiento de la esencia, sustancia, particularidad ó como quiera llamarse al *sér en sí* de cada cosa, ¿cómo conocemos lo universal? ¿cómo llegamos á formar ciencia, dentro de la teoría escolástica? Podríamos preguntar, sarcásticamente ¿cuál es la *esencia* del conocimiento?

El pensamiento de Aristóteles acerca de este punto, expuesto en el libro III Περὶ ψυχῆς, es bastante oscuro. Entiende Aristóteles que la inteligencia es verdaderamente tal, no cuando tan pronto piensa como no piensa, sino cuando está *separada* y funciona esencialmente *en acto;* y que esta inteligencia es la única *inmortal* y *eterna.* Añade que, así como en toda naturaleza debe distinguirse la *materia* (ὕλη), ó sea lo que las cosas son en potencia, de la *causa* (τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν), ó sea de aquello que obra, así en el alma debe distinguirse un intelecto pasivo (νοῦς παθητικός), perecedero, de un intelecto activo y creador (νοῦς ποιητικός), *comparable á la luz.*

Surgieron de aquí dos diversas direcciones:

1.ª Aquella según la cual el intelecto agente no es algo del alma, sino sustancia separada y *una* para todos los hombres (Alfarabi; Avicena; Averroes);

2.ª Aquella según la cual el intelecto agente es

tantiae nno denotat essentiam hominis, sed *modum*, quo essentia hominis in rerum natura existit» (Pág. 39 del vol. II).

Entonces ¿por qué define la sustancia como aquello que *no está en un sujeto?* ¿Qué diferencia hay entre ese misterioso *modus* y la *colocación de la cosa en su especie, con distinción de las demás,* que es como se ha definido la *essentia?* ¿O es que, como el Estrépsiades aristofánico, vamos á distinguir la piel de perro de la de perra?

Y si se afirma que hay identidad entre la esencia y la existencia *(actualidad de la esencia)*, como hace con mucha razón nuestro gran Suárez (*Disputationes metaphysicae;* ed. Barcinone, 1884; Disput. XXXI, sectio XII), entonces podría decirse, dentro de la teoría, que la esencia del hombre y la de una catedral son idénticas.

algo del alma, y se multiplica según la multiplicación de los hombres (Santo Tomás de Aquino) (1).

Según la teoría tomista, el llamado *entendimiento agente* abstrae de las representaciones sensibles *especies* ó ideas *que representan los objetos como universales*. Después, el llamado *entendimiento posible* recibe esas ideas universales, las analiza y juzga, y acaba por formar *conceptos*.

Ahora bien: ¿cómo se verifica esa *abstracción* realizada por el entendimiento agente? ¿Cómo y por qué arte se trueca lo singular en universal, de suerte que podamos formar ciencia? Los Escolásticos contestan que mediante la *virtud* especial de dicho entendimiento agente, el cual es *una luz producida* INMEDIATAMENTE *por Dios*, una *participación de la luz increada, del Supremo Intelecto* (quaedam participata similitudo Luminis Increati)... (2).

«*Opium facit dormire, quia est in eo virtus dormitiva!*»

En conclusión, el Escolasticismo:

1.º Ha continuado afirmando la imposibilidad del conocimiento inmediato de las cosas singulares;

2.º Ha interpretado la οὐσία platónica por *essentia*,

(1) En nuestro 2.º curso de *Historia de la filosofía española*, explicado en el Ateneo de Madrid desde Noviembre de 1905 á Abril de 1906, hemos indicado las principales etapas de la evolución de estas doctrinas, insistiendo en que la interpretación de Averroes se aproxima más á la mente de Aristóteles que la de los Escolásticos. Vid. la revista *Ateneo*, de Julio del año 1906. Cf. asimismo: W. Andrés: *Die Lehre des Aristoteles vom* νοῦς; Gross-Strehlitz, 1906.

(2) Cf. Zeferino González: *Filosofía elemental*. 5.ª ed. Madrid, 1886. T. I, pp. 325 y ss. El expositor citado se entusiasma como un bendito con esta teoría.

La doctrina escolástica sobre el entendimiento agente como participación de la Luz increada, tiene sus precedentes en San Agustín. Recuérdese este hermoso pasaje de los *Soliloquios* (I, 8):

«Ergo, quomodo in hoc sole tria quaedam licet animadvertere: quòd est, quòd fulget, quòd illuminat; ita in illo secretissimo Deo quem vis intelligere, tria quaedam sunt: quòd est, quòd intelligitur, *et quòd cetera facit intelligi.*»

y la οὐσία aristotélica por *substantia*, sin perjuicio de emplear á veces indistintamente uno ú otro vocablo;

3.º Ha hecho de la formación de la Ciencia un verdadero *milagro*, una obra sobrenatural, que requiere la intervención inmediata de la Divinidad.

***

Los Escolásticos de los siglos XIV y XV se dedicaron preferentemente á la Dialéctica, y, á últimos de la segunda centuria, esta disciplina llegó á absorber casi por completo la actividad intelectual en escuelas y Universidades. La *inocente* conversión de la οὐσία aristotélica en la *essentia* platónicamente interpretada, trajo consigo la tranquilidad de los espíritus timoratos ó poco sagaces y la consiguiente persuasión de la posibilidad de conocer la esencia, ya en ésta, ya en otra vida, en la cual habría de contemplarse á Dios cara á cara, viendo en él todas las cosas. ¡Cómo se habían olvidado las palabras de Escoto Eriúgena, que hasta á los ángeles negaba ese conocimiento! Raimundo Lulio (1235-1315), el Hegel de Mallorca (con todas las grandezas y todas las monstruosidades del Hegel de Stuttgart), pinta á su Blanquerna en enamorada y quieta contemplación de la Divina Esencia, que no parece sino que la estamos viendo nosotros, tal es la naturalidad con que la describe. Un día, Blanquerna considera la Paciencia; otro, el Señorío, «combinando las Virtudes de tres en tres para usar de distinto modo; y otro día consideraba las Virtudes de cuatro en cuatro, ó de cinco en cinco, ó de seis en seis, ó de dos en dos, ó las combinaba todas con la Grandeza y Eternidad, y así de las demás Virtudes. Y de este modo, cada vez que en su contemplación mudaba la combinación de una Virtud con

otra, se le ofrecían nuevas razones y varios modos y asuntos para contemplar á su Amado. Y porque seguía arte en su oración y contemplación, por eso era Blanquerna tan fecundo en contemplar su Amado, que sus ojos no cesaban todos los días de llorar y su corazón de suspirar, y su alma se derretía en contrición, devoción y amor de su Amado» (1).

***

Los hombres del Renacimiento se propusieron, con ardores juveniles, rehacer la enciclopedia científica, y someter á crítica las construcciones anteriores de todo género. Empapáronse de lo antiguo, y vieron que, con relación á ello, lo que les rodeaba era decadencia y herrumbre. Por eso procuraron pulirlo y mejorarlo, y por eso también lo destruyeron cuando observaron que su interna corrupción lo exigía. «El entendimiento humano, aunque abrumado por la ingente carga de la tradición antigua, parecía haber vuelto á aquel período de espontaneidad en que floreció la especulación pre-socrática. Junto al idealismo de Elea renacían la física jónica ó los números de Pitágoras;

(1) B. Raimundo Lulio: *Blanquerna, Maestro de Perfección Cristiana.* Madrid, 1882. T. II, pág. 257. En el *Libre de Santa Maria*, recientemente publicado (1905) por la Sociedad de Bibliófilos Catalanes, Lulio afirma que por la filosofía «ha hom coneixença de la *entitat* de les coses, e de lurs proprietats, e natures.» (Capit. *De Valor*).

El místico arábigo-murciano Mohidín Abenarabí (m. 1240 de C.), en su *Fotúhat*, asegura que en la noche 4.ª del mes de Rebí 2.º del año 627 (de la Hégira) vió en éxtasis la ESENCIALIDAD INDIVIDUAL DE DIOS (*alhowía alilahía*) por modo intuitivo, y dice que: «Su figura era de luz blanca sobre fondo rojo, también luminoso... y se movía dulcemente en sí misma.» (Cf. M. Asín y Palacios: *La psicología del éxtasis en dos grandes místicos musulmanes* (*Algacel y Mohidín Abenarabí*) en la revista *Cultura española* (Núm. 1).

De aquí á las *Formas creadas por los pensamientos* de Annie Besant, no hay más que un paso. El tipo de estos videntes es el krausista Don Cipriano del *Zurita* de Clarín, que veía la *Unidad del Sér en sí* en la Moncloa.

enfrente de las explicaciones místicas y teosóficas del mundo, se ensayaba la explicación naturalista. Roto el cetro de la autoridad, y triunfante la crítica de los humanistas aplicada á la interpretación de los textos. unos seguían al Platón del *Parménides*, otros al Platón del *Timeo*, otros al Platón de los Alejandrinos, cuáles al Aristóteles de Averroes, cuáles al Aristóteles de Alejandro de Afrodisia. Á deshora se levantaban del sepulcro los átomos de Leucippo y de Demócrito, la moral de Zenón y de Crisipo, las teorías astronómicas de Arquitas y Philolao. Del choque y conflicto de tanta variedad de opiniones, avivado por las luchas religiosas de la Reforma, debía nacer en algunos espíritus el cansancio, la desconfianza, y, finalmente, la duda, que solía manifestarse en paradojas más ó menos impertinentes contra el valor y utilidad de la ciencia; así como en otros espíritus más reflexivos, graves y severos, tenía que engendrarse. no esta manera superficial de escepticismo, sino una verdadera tendencia crítica que, empezando por llamar á juicio la ciencia actual, é interrogarla sobre sus títulos de suficiencia, había de acabar lógicamente por hacer el proceso del entendimiento mismo, procurando descubrir en él los gérmenes de la metafísica futura» (1).

El representante más eximio de la crítica filosófica en el Renacimiento, es sin disputa el valenciano Juan Luis Vives (1492-1540). «Del mismo modo — dice éste — que los que se hallan en una habitación donde únicamente hay un postigo, si quieren ver algo del exterior, sólo pueden contemplar la parte que permite la abertura, así nosotros nada más vemos en este mundo de lo que nuestros sentidos nos muestran. Si

(1) M. Menéndez y Pelayo: *Ensayos de crítica filosófica;* Madrid 1892. Págs. 270-271.

algo más allá va nuestro entendimiento, es siempre apoyado en el dato sensorial. Así pues, cuando decimos que una cosa es ó no es, que es de esta ó de la otra manera, que tiene tales ó cuales propiedades, juzgamos según la sentencia de nuestro ánimo, no según las cosas mismas (*non ex rebus ipsis*), *porque no es para nosotros la realidad la medida de sí misma, sino nuestro entendimiento;* cuando decimos que son buenas ó malas, útiles ó inútiles las cosas, no las juzgamos según son en sí, sino según son para nosotros (*quum dicimus bona, mala, utilia, inutilia, non re dicimus, sed nobis*), siguiendo en ello el testimonio de los sentidos, aunque á veces resulte contrario al de la razón.» (1) «Hablamos de la esencia de las cosas — añade en otro lugar — según el parecer de nuestra inteligencia» (*ad censuram nostræ intelligentiæ de essentia cuiusque rei loquimur*) (2).

Que las esencias nos son desconocidas, es afirmación que á cada paso se encuentra en las obras de Vives (3). Pero esta afirmación no tiene carácter absoluto, porque á juicio de Vives, si bien no conocemos la esencia *per se*, la conocemos por sus acciones y pasiones. En el libro *De explanatione cuiusque essentiæ*, que corresponde por su contenido á los *Últimos Analíticos* de Aristóteles, Vives dice: «Essentiam vero cuiusque rei non per se ipsam cognoscimus, sed per ea quae de illa sensibus usurpamus, nempe actiones et passiones cuiusque, *nihil enim agens*, ut inquit Cicero, *ne cogitari quidem potest quale sit;* et in actionibus vel pas-

(1) *De prima philosophia, sive de intimo naturae opificio* (t. III de la ed. de Valencia, pág. 194).

(2) *Op. cit.* Cf. también la pág. 293, donde afirma que: «*nobis propriétates rerum, vires, excellentiae ignorantur.*»

(3) Véase nuestro libro: *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento* (Madrid, 1903; pág. 356), obra premiada por la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.

sionibus, non eas contemplamur, quae ex constitutione sola materiae nascuntur, quales sunt viri et feminae in animantibus, et quibusdam plantis, nec temporarias, et addititias, sed quae maxime ex intimis veniunt, ubi est effectio, et essentiae cuiusque fons.» (1)

Así quedaban proclamadas por Vives la *idealidad* (2) de nuestros conocimientos y al mismo tiempo la posibilidad de la *intelección indirecta* de la esencia.

Con tendencia más superficial, pero más vasta, Cornelio Agrippa de Nettesheim (1486-1535), en su curioso libro: *De incertitudine et vanitate omnium scientiarum et artium,* quiere demostrar la inanidad de nuestros esfuerzos en lo que respecta al conocimiento de lo sustancial de los fenómenos. En toda ciencia hay una parte convencional y arbitraria, que precisamente es aquella que le sirve de fundamento. Conocemos los accidentes; pero la sustancia, el principio, lo que se denomina *causa general y primera*, nos es desconocido. Lo cual quiere decir que no hay ninguna ciencia que realmente merezca este nombre.

El escepticismo como doctrina general tiene un eximio representante, al comenzar la filosofía moderna, en el insigne médico tudense Francisco Sánchez (m. 1632), autor del libro: *De multum nobili, prima et universali scientia*, QUOD NIHIL SCITUR, obra escrita en 1576 y publicada en 1581. No podemos

(1) Vivis *Opera omnia*. Ed. Valentiae, t. III, pág. 122. Vives emplea el vocablo ciceroniano *effectio*, en el mismo sentido que el *acto* aristotélico.

(2) Tomo este vocablo en el sentido que le da Kant (*Kritik der reinen Vernunft*; Kritik des vierten Paralogisms der transscendentalen Psychologie): «Ich verstehe unter dem transscendentalen Idealism aller Erscheinungen den Lehrbegriff, nach welchem wir sie insgesammt als blosse Vorstellungen und nicht als Dinge an sich selbst ansehen.» (Entiendo por Idealismo transcendental de todos los fenómenos, la doctrina en virtud de la cual los consideramos á todos, en tanto que son, como puras representaciones, y no como cosas en sí).

conocer, según Sánchez, la naturaleza de las cosas *(rerum naturas cognoscere non possumus)*, y no conociéndola, no cabe demostración alguna. Las palabras *ente*, *sustancia*, *cuerpo*, *viviente*, *animal*, *hombre*, etc., son vocablos vacíos de sentido. En realidad, ni siquiera podemos decir que *no sabemos;* nos hemos de limitar á conjeturarlo. Nuestros conocimientos científicos no son más que rapsodias y fragmentos recogidos de pocas y malas observaciones *(Eae quae habemus vanitates sunt, rapsodiae, fragmenta observationum paucarum et male habitarum)*. En el mundo todo es particular, y sólo se perciben individuos; los géneros y las especies no son más que una vana imaginación. Nuestra idea de las cosas exteriores parece aquel convite de la fábula dado por la cigüeña á la zorra en redoma de boca angostísima. Juzgamos de las cosas por sus imágenes *(simulacra)*, es decir, por meras representaciones de accidentes, que, contra lo que suele afirmarse, en nada tocan á la esencia *(quae ad rei essentiam, ut dicunt, nihil conferunt)*. Los dos únicos medios de saber algo, que deben ir estrechamente unidos, son el *experimento* y el *juicio (experimentum iudiciumque)* (1).

Como se ve, Francisco Sánchez extrema la doctrina de Luis Vives, á quien cita. No sólo no conocemos las esencias, según aquél, sino que, aun concediendo que conociéramos los accidentes, éstos nada nos dicen de la sustancia. El *agnosticismo* de Sánchez no puede ser más completo. Niega lo universal, y hasta la permanencia del Yo (2).

Francisco Bacon (1561-1626) es *experimentalista*

(1) Cf. M. Menéndez y Pelayo: *Ensayos de crítica filosófica*. Madrid. 1892. Pág. 298 y ss.

(2) Poseo la edición: Francisci Sanchez, *Tractatus philosophici* Roterodami, Ex officina Arnoldi Leers, MDCXLIX.

como Vives y como Sánchez, pero dista mucho de su idealismo transcendental, contra lo que se ha supuesto.

En el libro III, cap. 4.º de su obra *De dignitate et augmentis scientiarum*, Bacon considera la Física y la Metafísica como las dos ramas de la ciencia teórica de la naturaleza. La Metafísica tiene por objeto la investigación de las causas *formales* y *finales* (inquisitio causarum formalium et finalium). Platón observó con exactitud que las *formas* eran el verdadero objeto de la ciencia, pero se extravió al fijarse en formas inmateriales y no determinadas en la materia (a materia abstractas, non in materia determinatas), siendo así que, si reparamos en la acción y en la utilidad, veremos que no es difícil buscar y conocer las formas cuyo conocimiento asegurará la felicidad del género humano. Las *formas de las sustancias* son tan complicadas, y están tan mezcladas unas con otras, que es preciso renunciar á toda indagación acerca de ellas, ó dejarla para más tarde. « Buscando la forma del león, de la encina, del oro, ó aun la del agua ó la del aire, se perdería el tiempo; pero descubrir la forma de cualquiera de las naturalezas que se expresan con estas palabras: denso, enrarecido, caliente, frío, pesado, ligero, tangible, pneumático, volátil, fijo, y otros semejantes modos de ser, ya sean modificaciones de la materia, ya movimientos... que no son en tan gran número como pudiera pensarse, *y que no dejan por eso de constituir las esencias y formas de todas las sustancias* y de servirlas de base, á eso tienden todos nuestros esfuerzos » (1). Y en

(1) «Eadem prorsus ratione, formam inquirendo leonis, quercus, auri, imo etiam aquae aut aëris, operam quis luserit; formam vero inquirere densi, rari; calidi, frigidi; gravis, levis; tangibilis, pneumatici; volatilis, fixi; et similium, tam schematismorum, quam

cuanto á las causas finales, deben investigarse siempre en la esfera de la Metafísica, pero no en la de la Física, donde están fuera de lugar.

La Metafísica, para Bacon, trata, pues, de los mismos *objetos* que la Física (la Naturaleza); pero mientras que la Física examina la eficiencia y la materia, la Metafísica estudia la forma y el fin, resultando que aquélla trata de lo que las causas tienen de vago, incierto y variable, y ésta de lo que tienen de permanente. Según eso, gran parte de lo que hoy llamamos Física, es la Metafísica de Bacon.

En el 2.º libro del *Novum Organum* trata más extensamente Bacon de la naturaleza de las *formas*. Estas no son para él las *essentiae* de los Escolásticos. Por el contrario, entiende Bacon que el haberse estimado imposible la investigación de las formas, obedece á que se han considerado éstas como esencia de las cosas. La *forma* de Bacon es la *ley de una operación natural*, y el descubrimiento de las formas es la única ciencia verdadera. Las formas, en cuanto á su ley, eternas é inmutables, constituyen el objeto de la metafísica. « Licet enim — escribe — in natura nihil vere existat praeter corpora individua, edentia actus puros individuos ex lege; in doctrinis tamen, illa ipsa lex, eiusque inquisitio, et inventio atque explicatio, pro fundamento est tam ad sciendum quam ad operandum. Eam autem *legem*, eiusque *paragraphos*, formarum nomine intelligimus, praesertim quum hoc vocabulum invaluerit, et familiariter occurrat » (1).

motuum... quique... numero haud ita multi sunt, et tamen essentias et formas omnium substantiarum conficiunt et sustinent: hoc est, inquam, illud ipsum quod conamur, quodque eam partem metaphysicae de qua nunc inquirimus constituit et definit.» *Oeuvres philosophiques de Bacon, publiées .. par* M. N. Bouillet. Paris, Hachette, 1835. Tome I, p. 189-190.

(1) *Oeuvres philosophiques de Bacon;* ed. Bouillet. T. II, p. 84.

La doctrina de Bacon, que constituye un fenómeno aislado en la evolución del problema en que nos ocupamos, dejaba intacta la cuestión transcendental de la esencia, pero garantizaba las indagaciones de la filosofía natural contra los ataques del escepticismo á lo Sexto Empírico y á lo Francisco Sánchez. El baconiano dice: « cierto que yo no puedo preciarme de conocer el *quid intimum*, la *esencia* de la cosa, al modo escolástico, ni quizá tampoco los *accidentes* de esa esencia; pero yo sé que para producir calor debo emplear tal procedimiento, que para disolver tal cuerpo debo seguir tal método; conozco las *leyes* de esos fenómenos, y sé que los produzco y cómo los produzco; ahora bien, esas *leyes* son para mí las únicas *esencias*, perfectamente cognoscibles, que pueden constituir materia de conocimiento científico.»

***

Que Descartes (1596-1650) sea un notable pensador, y, sobre todo, un gran matemático, es cosa que no puede ponerse en duda. Que sea el *padre de la filosofía moderna*, como fundador (?) del análisis subjetivo, no sólo es algo que dudo, sino que niego terminantemente, porque el afirmarlo equivaldría á olvidar á Luis Vives (para no mencionar á otros anteriores), que hizo uso constante de ese análisis, y á Francisco Sánchez, que estima la *duda* universal como primer peldaño de la sabiduría.

Descartes es propiamente un realista, y en él desaparece el interés filosófico del problema del conocimiento esencial, porque en su sistema lo ideal y lo real se identifican de un modo bastante sencillo é ingenuo.

El defecto capital de Descartes (muy natural, sin

embargo, en un matemático), es la confusión constante entre los órdenes del ser y del conocer. El fundamento de la ciencia es, á su juicio, la *idea* de Dios, y encuentra *très-aisée* la demostración de su existencia. ¿Cómo? Mediante la prueba ontológica, apuntada por San Anselmo y formalmente desarrollada por el filósofo de El Haya. Ahora bien, como advierte con razón Schopenhauer, la tal *prueba* ontológica es una bufonada de las más ridículas, y estriba sencillamente en la confusión entre la *causa* y el *principio de conocimiento* (1). Se forma, á gusto del consumidor, un concepto cualquiera (en este caso el de Dios); se hace que en ese concepto entre la *necesidad de existencia* como uno de los atributos esenciales, y luego se *separa* este atributo, el cual puede, con verdad *lógica*, predicarse del sujeto de aquel concepto, y se dice: en el concepto de Dios está contenida la existencia necesaria, *luego* es verdad decir que la existencia necesaria está en Dios, *ó sea* que Dios existe (2). El sofisma, la translación del orden del conocer al orden del ser, no puede estar más claro.

De la bufonada ontológica surge como una seda la demostración de la existencia de Dios, y de esta existencia emana, en el sistema cartesiano, la *verdad* real de nuestros juicios. A las ideas distintas, claramente concebidas, corresponden realidades distintas, *porque Dios no puede engañarnos* (3); y nuestras

(1) Véase la disertación de Schopenhauer: *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (Sobre la cuádruple raíz del principio de la razón suficiente), escrita en 1813. (§. 7). Considero tan fundamental esta disertación, que me parece imposible que nadie pueda dar paso firme en filosofía sin conocerla á fondo.

(2) La bufonada cartesiana consta en la *Réponse aux deuxièmes objections contre les Méditations* (Cf. *Oeuvres de Descartes*. Ed. Jules Simon. Paris, Charpentier, 1860; I, pag. 189.)

(3) Véase la *Meditación* 6.ª

ideas ó nociones, siendo cosas reales y que vienen de Dios en todo lo que tienen de claras y distintas, no pueden por menos de ser verdaderas (1). Así es que, siendo cierto que cuanto yo concibo *clara y distintamente* es verdad, puedo afirmar —sigue Descartes— que la esencia del hombre es el *pensamiento* y la esencia de la materia la *extensión* (2), toda vez que así se me muestran.

Si á ello se agrega el cortejo de las *ideas innatas*, que siempre surgen en el sistema cartesiano cuando ocurre alguna dificultad demostrativa, se comprenderá todo el *secreto* de la doctrina: Dios demostrado mediante un sofisma; la verdad, una consecuencia de ese Dios, *que no puede engañarnos;* lo que YO concibo clara y distintamente, verdadero. ¡Y á esto se ha llamado *filosofía!*

El panteísmo de Espinosa (1632-1677) es la *realización* de la prueba ontológica de Descartes, sin más que sustituir el vocablo *substantia* al vocablo *Dios* (3). La confusión entre los órdenes del ser y del conocer continúa siendo la base del razonamiento. La definición debe explicar la *esencia* íntima de la cosa (¡cómo se olvidaba ya el τὸ τί ἐστιν οὔθ ὁρισμῷ οὔτ' ἀποδείξει ἔστι γνῶναι de Aristóteles!), y la esencia íntima de la cosa es *su relación con su causa inmediata.* Los seres *reales* son las ideas, ó sean las cosas fijas y eternas, no las cosas particulares y mudables. Estas ideas son

(1) «Cela même que j'ai tantôt pris pour une règle, à savoir, que les choses que nous concevons très-clairement et très-distinctement sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe, et qu'il est un être parfait, et que tout ce qui est en nous vient de lui: d'où il suit que nos idées ou notions, étant des choses réelles et qui viennent de Dieu en tout ce en quoi elles sont claires et distinctes, ne peuvent en cela être que vraies.» *Discours de la Méthode*—4ª partie (1637).

(2) Vid. la *Meditación* 6.ª y los *Principios*, II, 11.

(3) A. Schopenhauer: *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*; §. 8.

los géneros de las definiciones, y las causas inmediatas de todos los seres (1). La sustancia es la más perfecta realidad, y se percibe por la intuición inmediata.

Malebranche (1638-1715), otro cartesiano como Espinosa, es más idealista que éste y que Descartes. El objeto de la ciencia son para él las ideas, pero éstas no son algo físico, como entendía Espinosa, sino algo *espiritual*, inmutable, eterno y necesario. La habitación en que yo estoy, no la veo real y verdaderamente, porque el espíritu no ve el objeto, en cuanto éste no obra sobre él, ni puede aquél representárselo; el espíritu sólo ve las ideas, y, en cuanto á la habitación, por ejemplo, sólo ve sus dimensiones eternas é inmutables. Lo que yo veo en mi habitación, sería visible aunque la habitación misma fuese destruída. Los cuerpos no afectan ni modifican nuestro espíritu, sino la idea ó el arquetipo de los cuerpos; es decir, lo que obra é influye en nuestro espíritu por su eficacia omnipotente, es *la sustancia inteligible de la Razón*, que produce en aquél las modificaciones de color, sabor, dolor, etc., por lo que en ella hay que representa á los cuerpos (2).

Volvemos con esto á los términos de la cuestión entre platónicos y aristotélicos. Para Descartes, y sobre todo para Malebranche, sólo hay sustancialidad en la Idea, que no reside en el mundo contingente y variable de lo físico. Para Bacon y para Espinosa, la Idea abstracta carece de realidad, y en el mismo orden físico cabe hallar lo necesario y lo inmutable. Platón,

(1) P. Janet y G. Séailles: *Historia de la Filosofía*. Trad. Gutiérrez Brito. París-México, 1891. Pág. 532.

(2) P. Malebranche: *Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion*. 2ª ed. Rotterdam, Chez Reinier Leers, 1690. Entretiens I et V. Sobre la *visión en Dios*, cf. *De la recherche de la vérité*, III, 2, caps. 5 y 6 (edición Bouillier).

como se ve, sigue teniendo discípulos fieles; pero Aristóteles ha sido mistificado por completo.

Leibniz (1646-1716) harmoniza las dos tendencias anteriores en su concepto de la *mónada* como sustancia simple. La mónada es el elemento universal. Cuando en ellas la percepción distinta va acompañada de memoria, pueden llamarse *almas*. El alma racional *(espíritu)* conoce las verdades necesarias y eternas; es una imagen de la Divinidad, y tiene capacidad para descubrir las ciencias según las cuales Dios ha regulado las cosas (1). Con esto andamos ya lejos del escepticismo de Francisco Sánchez: la ciencia parece posible, lo universal y lo necesario es asequible á nuestro entendimiento. Lo que poco á poco se va borrando, en esta tendencia, es la distinción entre la *materia* y el *espíritu*.

***

Un llamamiento á la realidad y al sentido común es lo que representa Locke (1632-1704), cuyo *Essay concerning human understanding* (2), es uno de los monumentos más insignes de la historia filosófica.

El gran Locke dedica todo el libro I de su obra á la demostración de la no-existencia de aquellas *ideas innatas* (sucesoras de las *informationes* de Vives y de las *anticipationes* de Bacon), de que tanto abusó la escuela cartesiana. Y su demostración es clarísima, irrefutable, contundente. Aristóteles ha resucitado en él para combatir de nuevo al maestro Platón. La de-

(1) Véanse la *Monadología* y los *Principios de la Naturaleza y de la Gracia*.

(2) No tengo á la vista el original inglés, pero sí la traducción francesa: *Essai philosophique concernant l'entendement humain;* trad. par Coste (A Paris, Chez Bossange, Masson et Besson, An VII; 4 vols. en 8.°).

mostración de Locke es tanto más interesante, cuanto que, como veremos, las *ideas innatas* de Descartes reaparecen, aunque bajo distinta forma, en la filosofía alemana del siglo XIX.

Consideremos—advierte Locke—algunos de esos principios que se llaman *innatos*, por ejemplo, los siguientes: *Todo lo que es, es; Es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo.* ¿Qué pruebas hay de que esos principios poseen semejante carácter?

Dícese: hay un consentimiento universal acerca de los tales. Pero esto es falso: en primer lugar, porque los niños y los idiotas no tienen idea de ellos, y es evidente que, si estuvieran impresos en el alma del hombre por la Naturaleza, no podrían ignorarlos. Además, aun cuando el consentimiento fuese universal, no probaría que esas ideas son innatas, si se puede demostrar por otro camino—como veremos—que los hombres han podido llegar á esa unanimidad de pareceres.

Dícese luego que los hombres conocen esas verdades desde el momento en que tienen uso de razón. Pero esto tampoco es exacto: en efecto, la razón es la facultad de deducir, de principios ya conocidos, verdades desconocidas; si, pues, fuese necesaria la razón para conocer esos principios, resultaría que el hombre, raciocinando, llegaría á conocer cosas que sabía ya, puesto que estaban grabadas en su espíritu, ó sea que conocería y no conocería al mismo tiempo esas verdades. Además, suponiendo que la razón conozca esos principios, no se sigue de aquí que sean innatos, porque entonces ¿por qué habríamos de establecer diferencia entre los axiomas de los matemáticos y los teoremas que de ellos deducen? ¿No se llega al conocimiento de unos y de otros por medio de la razón?

Las primeras ideas que llegan al espíritu de un

niño, son las que proceden de la impresión de los objetos externos. Sólo más tarde se eleva á la formación de conceptos generales, mediante la *abstracción*. Un niño no llega á saber que *3 y 4 son iguales á 7*, hasta que no es capaz de contar 7, de adquirir la idea de lo que se llama *igualdad* y de saber qué nombre se da á esta idea. Cuando ha llegado á esto, desde el instante en que se le dice que *3 y 4 son iguales á 7*, apenas ha comprendido el sentido de estas palabras, cuando presta su asentimiento á la proposición, no porque sea una *verdad innata*, sino porque reconoce la verdad de esta frase: *3 y 4 son iguales á 7*, desde que tiene en su espíritu las ideas claras y distintas de lo que tales palabras significan. Un hombre sabe que *18 y 19 son iguales á 37*, con la misma evidencia con que sabe que *uno y dos son iguales á tres*, pero un niño no conoce la primera proposición tan pronto como la segunda, no porque le falte el uso de razón, sino porque no se forma tan pronto la idea de lo que significan las palabras *18*, *19* y *37*. El niño conoce perfectamente que su *niñera* no es el *gato* con quien juega, ni el *negro* de quien tiene miedo; pero ¿quién se atreverá á sostener que ese su conocimiento tan seguro existe en virtud del principio: *es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo?*

Y si de lo especulativo vamos á lo práctico, las pruebas son aún más claras. Los principios de moral varían extraordinariamente de unos pueblos á otros, y, si la virtud es generalmente aprobada, no es porque sea *innata*, sino porque es *útil*. No existe uno solo de aquellos principios en que el consentimiento sea universal.

Demostrada la no-existencia de ideas innatas, Locke procede á probar que todas nuestras ideas vienen de la sensación (observación que hacemos sobre los ob-

jetos exteriores y sensibles) ó de la reflexión (observación que hacemos sobre las operaciones internas de nuestra alma), ó sea que *la experiencia es el fundamento de todos nuestros conocimientos.*

Por eso mismo no tenemos idea de la *sustancia* ni de la *esencia*, á pesar de que empleemos á cada paso estas palabras. Cuando decimos *sustancia*, no queremos indicar otra cosa que *un cierto sujeto indeterminado que no conocemos*, es decir, algo de que no tenemos idea particular, clara ni positiva, sino que lo miramos como *sostén* de las ideas que conocemos (1). La constitución real, la esencia de las cosas, nos es enteramente desconocida. Sólo conocemos cualidades que coexisten en las sustancias y que imperfectamente llegan á nuestra noticia (2).

No seguiremos á Locke en su admirable proceso de indagación acerca de cómo se forman, por abstracción, los términos generales. Todo esto nos llevaría muy lejos, y además debe leerse en el mismo texto del *Essay*. Sí recordaremos tan sólo algunas reflexiones, que vienen á sintetizar el pensamiento de Locke:

«Cuando alguna especie particular de sustancias corporales, como un caballo, una piedra, etc., llega á ser materia de nuestra conversación y de nuestros pensamientos, aunque la idea que tenemos de una ú otra de estas cosas no sea más que una combinación ó colección de diferentes ideas simples de las cualidades sensibles que encontramos unidas en lo que llamamos caballo ó piedra, sin embargo, como no podríamos concebir que esas cualidades subsistieran por sí solas, ó una en otra, suponemos que existen en algún sujeto común, que es su sostén; y este sostén es lo que designamos con el nombre de sustancia.

(1) *Essai;* l. I, c. 3. §. 18.
(2) *Essai;* III, 9, 12 y 13.

aunque en el fondo sea cierto que no tenemos ninguna idea clara y distinta de ese *algo* que suponemos ser el sostén de las cualidades de tal suerte combinadas.

»Lo mismo acontece con relación á las operaciones del espíritu, á saber, el *pensamiento*, el *razonamiento*, el *temor*, etc. Porque, viendo de un lado que no subsisten por sí mismas, y no pudiendo comprender, de otro, cómo pueden pertenecer al cuerpo ó ser producidas por el cuerpo, estamos inclinados á pensar que son acciones de alguna otra sustancia, á la que damos el nombre de *espíritu*. De donde parece resultar con la mayor evidencia, que, puesto que no tenemos ninguna idea ó noción de la materia, sino como *algo* en lo que subsisten varias cualidades sensibles que hieren nuestros sentidos, lo mismo es suponer un sujeto en el cual existe el pensamiento, el conocimiento, la duda y la facultad de moverse, etc., que ya tenemos una idea tan clara de la sustancia del espíritu como de la sustancia del cuerpo; éste es el supuesto *substratum* de las ideas simples que nos vienen de fuera, sin que conozcamos *lo que es* semejante sostén; y aquél es considerado como el *substratum* de las operaciones que encontramos por experiencia en nosotros mismos, y que nos es también enteramente desconocido. Es, pues, evidente, que la idea de una sustancia corporal ó materia, está tan lejos de nuestro concepto, como la de la sustancia espiritual ó espíritu. Y, por consiguiente, de que no tenemos noción alguna de la sustancia espiritual, no estamos autorizados para concluir la no-existencia de los espíritus, ni para negar, por la misma razón, la existencia de los cuerpos: porque tan razonable es afirmar que no hay cuerpo, por el hecho de no tener nosotros idea de la sustancia material, como decir

que no hay espíritu, por el hecho de no tener nosotros idea de la sustancia de un espíritu» (1).

Cuando hablamos, pues, de *esencia*, no nos referimos á la esencia *real*, que nos es por completo desconocida, sino á la esencia *nominal*, á la idea abstracta, traducida en el lenguaje mediante un término general. La esencia nominal determina la especie; es decir, no hay nada esencial al individuo. Si se me pregunta si á mí me es esencial ó no tener razón, responderé que no; pero si yo debo contarme en esa especie á que llamamos *hombre*, diré que la razón me es esencial, porque la razón forma parte de la idea compleja representada por la palabra *hombre*. De suerte que, lo que se denomina esencial y no-esencial, se refiere únicamente á nuestras ideas abstractas y á los nombres que se les da (2).

Con estas doctrinas quedaba nuevamente destruída la tendencia platónica, sostenida por Descartes y por Malebranche. La Metafísica, como ciencia de la esencia *real*, era un mito. La Idea, como sostuvo Aristóteles, no era esencia de nada; sólo *nominalmente* podía calificarse de sustancia.

***

La escuela escocesa, representada por Thomas Reid (1710-1796), sigue fielmente, en este punto, los pasos de Locke. El V de los *Ensayos sobre las facultades intelectuales del hombre*, de Reid, es una literal reproducción de la doctrina lockista. Según Reid, lo único que distintamente podemos concebir de los in-

(1) *Essai;* II, 23, 4 y 5. Puede verse la misma doctrina en un discípulo de Locke, el Abate Condillac (*Traité des sensations*, 4e partie, cap. VI, §§. 9 y 10). «Dans le vrai—dice éste—les mots *être*, *substance*, ne signifient rien de plus, que le mot *cela*.»

(2) *Essai;* III, 6, 1 y ss.

dividuos son los atributos, porque el *sujeto* al cual los referimos, sobrepuja las fuerzas humanas, y sólo tenemos de él una noción obscura y relativa. Concebimos la esencia de un triángulo y deducimos de ella sus propiedades, pero esta esencia no es otra cosa que un *universal* y el espíritu humano hubiera podido concebirla, aun cuando no hubiese existido ningún triángulo individual. Es, como dice Locke, una esencia nominal expresada mediante una definición, mientras que la esencia de los individuos es real, y, como no la concebimos, no estamos en condiciones de deducir sus atributos de esta esencia, como lo hacemos con respecto al triángulo.

Observa con acierto Dugald Stewart (1), que la doctrina de Berkeley (1685-1753) no es otra cosa que un desarrollo elegante é ingenioso de algunos de los principios de Malebranche, y una contradicción de los de Locke. El sér de las cosas, según Berkeley, estriba en la percepción. Lo que no percibimos, ni por los sentidos ni por el entendimiento, no estamos autorizados para afirmar que exista. Por eso es un mito la noción de la materia, noción inconcebible sin cualidades sensibles é inaccesible á toda percepción. Berkeley no niega, pues, en absoluto, la naturaleza real, sino sólo la materia abstracta. Mediante nuestros sentidos — afirma — no conocemos otra cosa que nuestras sensaciones. En cuanto al espíritu, no es clara la opinión de Berkeley tocante á la posibilidad del conocimiento de su esencia. Sí afirma, empero, que la esencia del espíritu no consiste en ser percibido, sino en percibir, y que la *Voluntad* es la única forma de actividad que conocemos (2).

(1) *Histoire abrégée des sciences métaphysiques, morales et politiques, depuis la Renaissance des lettres.* Trad. Buchon. Bruxelles, 1829. T. II, pág 249.

(2) Harald Höffding: *Histoire de la philosophie moderne.* Trad. Bordier. París, F. Alcan, 1906. T. I, pág. 441 y ss.

Más general y consecuente que el idealismo de Berkeley es el de David Hume (1711-1776). Como Berkeley había negado la sustancia material, que Locke no negaba, pero declaraba incognoscible, así Hume, por un razonamiento análogo, niega la *esencia* y la *existencia*. Pero la empresa capital de Hume es la crítica de la idea de *causalidad*, fundamento tradicional de la ciencia. La experiencia, según Hume, sólo nos muestra que un hecho sigue á otro, pero no nos explica la necesidad interna de su enlace, que es á lo que responde la noción de causalidad. Esa necesidad es un fenómeno de conciencia, ni más ni menos que el espacio y el tiempo. Llenamos los intervalos entre nuestras sensaciones *imaginando* y *previendo* algo constante, mas no hay ninguna sensación, ni ninguna idea, que sea invariable y constante. La *sustancia* física, como la sustancia *psíquica*, son creaciones de nuestra imaginación.

¡A tal extremo había llegado la variedad de opiniones, entre los filósofos, acerca del problema fundamental de la Filosofía! Para unos (Descartes, Malebranche) la esencia era cognoscible y constituía el objeto de la ciencia; para otros (Santo Tomás de Aquino, Vives) la esencia era incognoscible por sí misma, pero cognoscible por sus accidentes; para otros, en fin (Hume), la esencia, no sólo era incognoscible, sino que era un vocablo vacío de sentido, una ficción de nuestra fantasía.

Esta diversidad de criterios (y especialmente los de Berkeley y Hume) despierta el poderoso sentido crítico de Manuel Kant (1724-1804), quien somete por primera vez á minucioso y sistemático examen nuestras facultades cognoscitivas.

II

El problema del conocimiento de la Esencia en Kant (1)

Es indudable — dice Kant al comenzar la 2ª edición de su *Kritik der reinen Vernunft* — que todos nuestros conocimientos empiezan con la experiencia. Pero esto no prueba que todos *procedan* de ella, porque podría suceder que hasta nuestro conocimiento experimental fuese un compuesto de lo que recibimos de nuestras impresiones sensibles y de lo que nuestra propia facultad de conocer produce por sí misma. A los conocimientos *absolutamente* (schlechterdings) independientes de toda experiencia (suponiendo que existan), les llamaremos conocimientos *a priori;* y denominaremos conocimientos *a posteriori* los empíricos, es decir, los que tienen su fuente en la experiencia.

¿Cuál será el criterio para distinguir los conocimientos *a priori* de los conocimientos *a posteriori?* La *necesidad* y la *universalidad.* En efecto, la experiencia nos enseña que tal cosa es de tal ó cual manera, pero no que *no pueda ser* de otro modo. Además, la experiencia no da á sus juicios una verdadera univer-

(1) Al citar á Kant, me sirvo de la edición de la *Kritik der reinen Vernunft* publicada por el Dr. Karl Kehrbach (Leipzig, Philipp Reclam jun.) Recomiendo la versión francesa de A. Tremesaygues y B. Pacaud (Paris, F. Alcan, 1905).

salidad, sino una universalidad relativa. La universalidad empírica no es más que una elevación arbitraria del valor (Die empirische Allgemeinheit ist also nur eine willkürliche Steigerung der Gültigkeit). La *necesidad* y la estricta *universalidad* son los indicios seguros de un conocimiento *a priori*.

Ahora bien ¿poseemos nosotros algunos de esos conocimientos *a priori?* Sí — responde Kant, con *demasiada* facilidad; — prueba de ello son todas las proposiciones matemáticas, y otros ejemplos que pueden presentarse. Así, cuando en el concepto empírico que tenemos de un objeto, corporal ó incorporal, dejamos á un lado todas las propiedades que nos enseña la experiencia, queda una, sin embargo, que no podemos quitarle: la que nos le hace pensar como *sustancia* (Substanz) ó como inherente á una sustancia.

Nótese, además, que en todos los juicios en que se piensa la relación de un predicado con un sujeto, esa relación es posible de dos modos: ó el predicado B pertenece al sujeto A como algo que está contenido implícitamente en A, ó B está enteramente fuera de A, aunque, en realidad, tenga conexión con él. En el primer caso, llamamos al juicio *analítico;* en el segundo, *sintético.* Cuando digo: *Todos los cuerpos son extensos,* formulo un juicio analítico. Cuando digo: *Todos los cuerpos son pesados*, formulo un juicio sintético. De aquí resulta que los juicios analíticos no extienden nuestros conocimientos, sino que solamente desarrollan los que tenemos ya. Por el contrario, los juicios sintéticos los aumentan, porque en ellos reconoce el entendimiento que un predicado que no está contenido en el concepto, le pertenece sin embargo.

Los juicios empíricos ó *a posteriori* no ofrecen dificultad, porque la incógnita es la experiencia misma, pensada por el concepto A, que forma parte de la

susodicha experiencia. Pero no sucede lo mismo con los juicios sintéticos *a priori*. Si debo salir del concepto A para conocer el concepto B, relacionado con él, ¿en qué me apoyaré y qué es lo que hará posible la síntesis, si carezco de la experiencia para orientarme? Aquí reside, según Kant, todo el problema de la razón *pura* (independiente de la experiencia), es á saber, en esta cuestión: ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori?* (Wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich?)

Distribuye Kant la materia de los elementos de la Crítica de la razón pura en dos grandes secciones: *Estética transcendental* (que estudia los principios de la sensibilidad *a priori*) y *lógica transcendental* (que estudia los principios del pensamiento puro).

Hay, según Kant, dos formas puras de la *intuición* (modo de referirse inmediatamente el conocimiento al objeto dado representativamente *en la sensibilidad)* sensible, que son principios del conocimiento *a priori:* el espacio y el tiempo. Ni el espacio ni el tiempo son conceptos empíricos: para que yo pueda representarme las cosas como situadas en lugares diferentes, es preciso que la representación del espacio se ponga ya como fundamento; para que yo me represente que una cosa existe al mismo tiempo ó en tiempo distinto de otra, es preciso suponer la representación del tiempo. El espacio y el tiempo son representaciones necesarias *a priori*, que sirven de fundamento á todas las intuiciones exteriores; sobre esta necesidad *a priori* se fundan la certidumbre apodíctica de todos los principios geométricos y la posibilidad de los principios, apodícticos también, que conciernen á las relaciones del tiempo. Tanto el espacio como el tiempo, no son conceptos discursivos, sino intuiciones puras, y á la vez magnitudes infinitas.

¿Cómo puede suceder — pregunta Kant — que exista en el espíritu una intuición exterior que preceda á los objetos mismos y en la cual el concepto de estos últimos pueda ser determinado *a priori?* Evidentemente no puede deberse á otra cosa — contesta — sino á que esa intuición tiene su asiento en el sujeto, como la propiedad formal que éste tiene de ser afectado por los objetos y de recibir así una *representación inmediata* de los objetos, es decir, una intuición, y, por consiguiente, como forma del sentido externo en general.

«Queremos decir — añade al final de la *Estética* — que toda nuestra intuición no es más que la representación del fenómeno; que las cosas que intuicionamos no son en sí mismas tales como las intuicionamos; que sus relaciones no están constituídas en sí mismas tales como se nos aparecen, y que, si hacemos abstracción de nuestro sujeto, ó sólo de la naturaleza subjetiva de nuestros sentidos en general, todo el modo de ser y todas las relaciones de los objetos en el espacio y en el tiempo, y hasta los mismos espacio y tiempo desaparecen, puesto que, en tanto que fenómenos, no pueden existir en sí, sino solamente en nosotros. En cuanto á lo que pueda ser la naturaleza de los objetos en sí mismos y abstracción hecha de toda esta receptividad de nuestra sensibilidad, COSA ES QUE PERMANECE TOTALMENTE DESCONOCIDA PARA NOSOTROS. Nosotros no conocemos más que nuestro modo de percibirlos, modo que nos es particular, pero que muy bien podría no ser necesario para todos los seres, aunque lo sea para todos los hombres. A este modo es únicamente al que nos referimos. El espacio y el tiempo son sus formas puras; la sensación en general es su materia» (1).

(1) «Wir haben also sagen wollen: dass alle unsere Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung sei: dass die

Es decir, que, según Kant, hay una radicalísima diferencia entre lo sensible y lo intelectual. El *concepto* reside en el entendimiento, y representa una manera de ser de las acciones que les pertenece en sí mismas, pero la representación de un *cuerpo* en la intuición no contiene absolutamente nada que pueda pertenecer al objeto mismo, de donde resulta que nuestro conocimiento de la naturaleza de las cosas en sí mismas, no solamente es oscuro, sino nulo, y desde el momento en que prescindimos de nuestra constitución subjetiva, el objeto representado con las propiedades que le atribuía la intuición sensible, no se encuentra ni puede encontrarse en parte alguna (*das Object... überall nirgends anzutreffen ist, noch angetroffen werden Kann)*, porque precisamente esta misma condición subjetiva es la que determina la forma del objeto como fenómeno.

Aclarando su pensamiento, dice luego Kant: «cuando afirmo que, en el espacio y en el tiempo, tanto la intuición de los objetos exteriores como la intuición del espíritu por sí mismo, representan cada una su objeto tal como afecta á nuestros sentidos, es decir, tal como se nos aparece, no quiero indicar que estos objetos sean una simple *apariencia* (Schein). En

Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen, und dass, wenn wir unser Subject oder auch nur die subjective Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objecte im Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden, und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existiren können. Was es für eine Bewandtniss mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Receptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. Wir kennen nichts, als unsere Art sie wahrzunehmen, die uns eigenthümlich ist, die auch nicht nothwendig jedem Wesen, ob zwar jedem Menschen zukommen muss. Mit dieser haben wir es lediglich zu thun. Raum und Zeit sind die reine Form derselben, Empfindung überhaupt die Materie.» *K. d. r. V.* pág. 66 de la ed. cit.

efecto, en el fenómeno, los objetos y las maneras de ser que les atribuímos, son considerados siempre como algo realmente dado; pero, en tanto que esta manera de ser no depende más que del modo de intuición del sujeto, en su relación con el objeto dado, este objeto es diferente como fenómeno (Erscheinung) de lo que es como objeto en sí» (1).

De la misma suerte que el espacio y el tiempo son condiciones *de la intuición* para toda experiencia posible, así las categorías lógicas (que Kant deriva de la *cantidad*, *cualidad*, *relación* y *modalidad* de los juicios) son condiciones *del pensamiento* en esa misma experiencia, que, *a priori*, tienen un valor objetivo. Pero la deducción y estudio de estas formas excede los límites de nuestro propósito actual; con lo dicho basta para que se comprenda el pensamiento de Kant acerca de nuestro conocimiento de la *sustancia* (entendida, como sér real, al modo aristotélico). Añadiremos, sin embargo, que, á su parecer, la razón de que los conceptos puros del entendimiento sean posibles *a priori*, y aun necesarios con relación á la experiencia, no es otra sino que nuestro conocimiento no tiene que ver sino con los fenómenos cuya posibilidad reside en nosotros mismos, cuyo enlace y cuya unidad (en la representación de un objeto) se encuentran simplemente

(1) «Wenn ich sage: im Raum und der Zeit stellt die Anschauung, sowol der äusseren Objecte, als auch die Selbstanschauung des Gemüths, beides vor, so wie es unsere Sinne afficirt, d. i. wie es erscheint, so will das nicht sagen, dass diese Gegenstände ein blosser Schein wären. Denn in der Erscheinung werden jederzeit die Objecte, ja selbst die Beschaffenheiten, die wir ihnen beilegen, als etwas wirklich Gegebenes angesehen, nur dass, sofern diese Beschaffenheit nur von der Anschauung des Subjects in der Relation des gegebenen Gegenstandes zu ihm abhängt, dieser Gegenstand als Erscheinung von ihm selber als Object an sich unterschieden wird.» *K. d. r. V.* pág. 73 de la ed. cit.

Véase la introducción á la Dialéctica transcendental, donde vuelve Kant sobre esta diferencia entre el *fenómeno* y la *apariencia*.

en nosotros, y, por consiguiente, deben preceder á toda experiencia, y hacerla posible en cuanto á la forma.

Kant emplea el vocablo *sustancia* (Substanz) en un sentido completamente distinto al de los filósofos que le precedieron. Entiende que todos los fenómenos contienen algo permanente (Beharrliche), la sustancia, considerada como el objeto mismo, y algo que cambia (Wandelbare), considerado como una determinación de este objeto. En efecto, nuestra aprehensión de la diversidad de los fenómenos es siempre sucesiva, y, por lo tanto, siempre mudable. No podemos, por consiguiente, determinar por la sola aprehensión si esa diversidad, en cuanto objeto de la experiencia, es simultánea ó sucesiva, á menos que tenga por fundamento algo que permanece siempre, es decir, algo *duradero* y *permanente,* del cual todo cambio y toda simultaneidad no son para lo permanente sino otros tantos modos de existencia. Sólo en esto permanente son posibles las relaciones de tiempo, y el tiempo es lo que representa la permanencia, porque el cambio concierne, no al tiempo mismo, sino sólo á los fenómenos en el tiempo. La sustancia indica pues el *sujeto lógico permanente del pensamiento,* y es algo puramente ideal, pero no puede indicar jamás el *sujeto real de la inherencia,* que es el paralogismo que se comete cuando se afirma, v. gr., que *el alma es una sustancia.*

A pesar de este idealismo, Kant es *realista* en el sentido de creer demostrable (contra Descartes y Berkeley) la existencia de los objetos exteriores en el espacio y fuera del yo. En efecto, dice: «Yo tengo conciencia de mi existencia como determinada en el tiempo. Toda determinación de tiempo supone algo permanente en la percepción. Ahora bien, este algo permanente no puede ser algo en mí, porque por ese *algo* permanente es por lo que precisamente puede

ser determinada mi existencia en el tiempo. La percepción de esto permanente no es, pues, posible, más que por medio de una *cosa* fuera de mí, y no por medio de la simple *representación* de una cosa exterior á mí. Luego la determinación de mi existencia en el tiempo no es posible más que por la existencia de las cosas reales que percibo fuera de mí.»

En el interesante capítulo: *De la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y noúmenos (Von dem Grunde des Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in* PHAENOMENA UND NOUMENA), Kant desenvuelve las consideraciones precedentes. Tampoco la idea del *noúmeno* que tiene Kant es la misma, ni mucho menos, que la de Sexto Empírico, como vamos á ver inmediatamente.

El uso que el entendimiento puede hacer de todos sus principios *a priori* y aun de todos sus conceptos, es un uso empírico, y nunca un uso transcendental. El uso transcendental de un concepto en un principio cualquiera, consiste en referirlo á las cosas *en general y en sí*, mientras que el uso empírico lo aplica meramente á los *fenómenos*, es decir, á los objetos de una experiencia posible. Las imágenes sensibles (*Erscheinungen*), en tanto que se las piensa á título de objetos según la unidad de las categorías, se llaman fenómenos *(Phaenomena)*. Pero si admitimos cosas que sean simplemente objetos del entendimiento y que, sin embargo, pueden ser dadas, como tales, en una intuición, sin poder serlo á pesar de ello en la intuición sensible (por lo tanto, *coram intuitu intellectuali*), sería preciso llamar á estas cosas noúmenos *(intelligibilia)*.

Pero no debe confundirse el noúmeno con la cosa en sí *(das Ding an sich)*. Todas nuestras representaciones son referidas á algún objeto por el entendimiento, y como los fenómenos no son más que representa-

ciones, el entendimiento los refiere á alguna cosa tomada como objeto de la intuición sensible; pero esta cosa no es, bajo tal relación, sino el objeto transcendental, y por éste es preciso entender algo $= x$, de lo cual no sabemos absolutamente nada y del que nada podemos saber, pero que puede, á título de correlativo de la unidad de la apercepción, servir para unificar lo diverso en la intuición sensible. El objeto al que refiero el fenómeno en general es *el objeto transcendental*, es decir, el pensamiento enteramente indeterminado de algo en general. Este objeto no puede llamarse *noúmeno*, porque yo no sé de él sino que es en sí, y no tengo de él absolutamente ningún concepto, sino sólo el del objeto de una intuición sensible en general, el cual, por consiguiente, es idéntico para todos los fenómenos. Este sería el concepto de un noúmeno *positivo*, concepto que implicaría la posibilidad de un empleo transcendental del entendimiento, aplicable á un noúmeno como objeto, cosa totalmente imposible. El noúmeno es la cosa *en tanto que no es un objeto de nuestra intuición sensible;* pero si lo tomamos positivamente, es decir, *como objeto de una intuición no sensible*, admitimos una *intuición intelectual*, que está absolutamente fuera de nuestra facultad cognoscitiva, y, aun cuando puede suceder que á los seres de los sentidos correspondan seres del entendimiento, á los cuales no se refiera nuestra facultad sensible de intuición, es un hecho que nuestros conceptos intelectuales no son otra cosa que meras formas de pensamiento para nuestra intuición sensible, y no pueden en manera alguna aplicarse á semejantes seres (1).

***

(1) El P. Zeferino González, en su *Historia de la Filosofía* (2.ª ed. Madrid, 1886; tomo tercero, págs. 459 y 460), después de con-

He ahí los términos en que Kant ha colocado el problema que nos viene preocupando: todo conocimiento es una representación (1), y á todo conocimiento precede la experiencia; en cuanto objeto, la cosa en sí *(das Ding an sich)* nos es desconocida, porque no se da en la intuición sensible; pero no debe dudarse de su existencia, ni de la existencia de la realidad, porque la presuponen el fenómeno y nuestra propia existencia individual. Hay formas *a priori*, que no proceden de la experiencia, sino que radican en nosotros y hacen posibles la intuición sensible y el pensamiento; esas formas son: para la intuición, el espacio y el tiempo; para el pensamiento, las categorías.

No es difícil ver que por este camino, al mismo tiempo que se ratificaba la opinión tradicional acerca de la imposibilidad de conocer la esencia, se abría nuevamente paso á la doctrina cartesiana de las *ideas innatas* que con tanto ahinco y con tan claras razones

fundir el *conocimiento* con la *intuición* sensible, toma como sinónimos las *cosas en si* y los *noúmenos*. Su exposición de Kant (cuyos conceptos eran muy superiores á la pobre inteligencia del vulgarísimo y adocenado expositor) es misérrima. Aqui viene bien aquello de: *¡Bienaventurados los pobres en espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos!* (*Mat.* V, 3).

El mismo grave error comete el Sr. D. Alberto Gómez Izquierdo en su *Historia de la filosofía del siglo XIX* (Zaragoza, 1903; pág. 18), donde dice además que la crítica de Kant es un *idealismo dogmático* (pág. 19), siendo así que precisamente toda la *Estética transcendental* tiene por objeto combatir ese idealismo (Cf. el párrafo: *Widerlegung des Idealismus*, en la pág. 208 de la ed. Kehrbach de la *K. d. r. V.*)

El caso es que R. Falckenberg, en el *Erläuterung der wichtigsten philosophischen Kunstausdrücke*, que trae al final de su notable *Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart* (Leipzig, 1905), interpreta NOUMENON por *Ding an sich*. (¡...!)

(1) Véanse, acerca de este punto, las páginas 465 y 466 de nuestro libro: *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento* (Madrid, 1903). Mr. G. Desdevises du Dezert ha hecho un ligero resumen de la doctrina vivista en su amable crítica de nuestra obra: *Luis Vives d'après un ouvrage récent* (Extrait de la *Revue Hispanique*; New-York; París, 1905; pág. 39).

procuró refutar Locke. ¿Cuál es el fundamento para afirmar que el espacio y el tiempo no son conceptos que proceden de la experiencia? «Que no puedo referir una sensación á algo exterior á mí, ni puedo representarme las cosas unas fuera de otras, sin poner antes la representación *(Vorstellung)* del espacio como base; que no puedo percibir la simultaneidad ni la sucesión, sin que á mi percepción sirva de base la representación *(Vorstellung)* del tiempo», responde Kant.

¡Cómo viene á la memoria la doctrina de Locke sobre la formación de los términos generales por *abstracción!* ¿Dónde está, ni quién posee esa *representación* del espacio? ¿Cómo la hemos conseguido, si no procede de la intuición sensible? (1) El espacio es un concepto abstracto, con la generalidad consiguiente, ni más ni menos que el tiempo, la justicia, la Humanidad, etc., etc. Yo no tengo ni puedo tener representación inmediata del espacio, ni del tiempo, como no la tengo del árbol, ni del hombre, ni del caballo, porque en la realidad no se dan sino *situaciones* y *duraciones* determinadas, árboles, hombres y caballos concretos. Lo que hay es que he suprimido diferencias individuales para formar el concepto abstracto, de la misma suerte que el químico despoja á un cuerpo bruto de todo lo que no le conviene para su estudio, hasta dejarlo reducido á la simple expresión que desea y puede. Todo cuerpo ocupa un lugar, es decir, se halla á cierta distancia de otros cuerpos que le rodean; al mismo tiempo todo cuerpo tiene una cierta magnitud, es decir, es mayor ó menor que otros cuerpos; si no hubiese más que un cuerpo, no habría más que un es-

(1) De aqui la frase del gran Wundt: «No hay pensamiento puro, ni experiencia pura», y el valor especial que el concepto de experiencia tiene hoy en los sistemas del mismo Wundt, de Bradley y de Mach, entre otros.

pacio; si no hubiese ningún cuerpo, no habría espacio alguno (porque el espacio es *algo del cuerpo)*. Si nada se moviese, no tendríamos idea del tiempo, porque éste es una relación comparativa entre un estado que acaba, con otro, sobre cierta base de permanencia. El niño comienza por no tener representación de las magnitudes, de las distancias, ni de las sucesiones; por eso no forma representación del espacio ni del tiempo, que después adquiere *por experiencia,* ni más ni menos que otros conceptos abstractos.

El argumento de Kant, que aparentemente tiene gran fuerza, se reduce al absurdo sin extraordinaria dificultad, aplicándolo á cualquier *cualidad* ó *modo de ser* de los cuerpos: v. gr. el color, la figura, el sabor, el olor, etc., y resultarán esas cualidades, formas también *a priori* de la intuición sensible, lo cual es evidentemente arbitrario. «Yo no puedo percibir que una sustancia es más ó menos dulce que otra, sin que á mi representación sirva de base la representación de lo Dulce»; «Yo no puedo percibir que un objeto es más ó menos rojo que otro, sin que á mi representación sirva de base la representación de lo Rojo»; luego lo Dulce y lo Rojo son formas *a priori,* y no conceptos empíricos (¡...!) Esa era la teoría platónica, de la cual sacaba en limpio Aristóteles, con fina intención, que, al aprender algo, es decir, al conocer lo que ignorábamos, veníamos á conocer *lo que sabíamos* (1).

Pero todo esto es relativamente accesorio; lo sustancial, y lo que, como con razón advierte Schopen-

(1) Hoy, la teoría *nativista* acerca de la intuición del espacio, está casi universalmente desechada. (*Cf.* P. Marcelino Arnáiz: *Percepción visual de la Extensión;* Madrid, 1905; pág. 20). En cuanto al Tiempo, véase el sugestivo trabajo de Guyau: *Génesis de la idea de Tiempo;* trad. de R. Rubio; Madrid, 1901.

hauer [1], constituye el gran mérito de Kant, consiste *en haber distinguido el fenómeno de la cosa en sí*, siguiendo los pasos de Locke y haciendo ver que entre las cosas y nosotros media siempre el entendimiento, el cual impide que las conozcamos tales como son en sí. Con esto *lo Ideal* y *lo Real quedaban perfectamente distinguidos*. Ya veremos lo que hicieron con la *herencia* Kantiana los mal llamados *sucesores* del pensador de Koenisberga.

(1) *Kritik der kantischen Philosophie*, al final del primer volumen de *Die Welt als Wille und Vorstellung* en la edición Grisebach.

III

El problema del conocimiento de la Esencia después de Kant

Esos *sucesores* no continuaron en modo alguno la gran *personalidad filosófica* del difunto. Más bien parece que se propusieron destruirla.

Los límites entre lo real y lo ideal quedan por completo borrados en los sistemas de J. T. Fichte (1762-1814), F. G. Schelling (1775-1854) y G. Hegel (1770-1831) (1).

Para Fichte, la única realidad es el sujeto, detrás de cuyas representaciones nada existe. En su obra capital: *Wissenschaftslehre* (Doctrina de la Ciencia), escrita en 1794, que quiere ser una propedéutica á la *Crítica de la razón pura*, sienta como principio que *todo lo que es, no es más que en cuanto puesto en el Yo, y que fuera del Yo* (de mí) *no hay nada*. Con mayor claridad desarrolla este pensamiento en la segunda parte de su elocuente libro: *Die Bestimmung des Menschen* (El destino del hombre; 1800), donde se leen párrafos como los siguientes:

«Yo siento en mí, no en el objeto, porque yo soy Yo

(1) No hablo de C. C. F. Krause (1781-1832), á pesar de su influencia en España y Bélgica, por su insignificancia respecto al asunto que aquí estudiamos. Krause sigue la tradición schelliniana

(Ich), no el objeto; lo que yo siento es, por consiguiente, Yo (á mí mismo), mi propia manera de ser, no el objeto ó la manera de ser del objeto.» «Puede decirse que la esencia, la naturaleza del objeto, es ser lo que es preciso que sea para producir en mí tal ó cual impresión.» «Mi conciencia del objeto no es para mí otra cosa que la conciencia de mi concepto del objeto por medio del principio de causalidad... Tú sabes también que tú no tienes conciencia del objeto en sí mismo, sino solamente conciencia de un objeto que pones en el espacio para obedecer á una ley de tu inteligencia, que quiere que á cada una de tus sensaciones corresponda un objeto exterior.» «Esta subjetividad objetiva, esta objetividad subjetiva, esta identidad del objeto de la ciencia y del que posee la ciencia, es precisamente lo que entiendo por Yo.» «Querer conocer una cosa en sí, ó bien querer determinar cómo esta cosa en sí se encuentra en relación con el Yo en sí, es revelar profunda ignorancia de las leyes de nuestro pensamiento; es olvidar de una manera extraña que no puede encontrarse en nuestro pensamiento otra cosa que lo que nosotros pensamos. LA COSA ENTERA ES UN PENSAMIENTO, PENSAMIENTO INMENSO, MAGNÍFICO, ENTREGADO Á TODOS, SIN QUE NADIE LO PIDA.» (1)

La confusión entre lo real y lo ideal es absoluta en Schelling, en quien Giordano Bruno y Espinosa influyeron notoriamente. El Yo, para Schelling, es la unidad de lo ideal y de lo real, de lo finito y de lo infinito. No hay un pensar del ser, porque el pensar y

(1) En *Die Bestimmung des Menschen*, Fichte llega á límites de verdadera sublimidad, dentro de su absoluto idealismo.

Hay versiones francesas de la *Doctrina* y del *Destino*, por P. Grimblot (París, 1843) y por Barchou de Penhoen (París, 1836), respectivamente.

el ser son absolutamente iguales en la percepción. La unidad del conocimiento objetivo y de la idea general infinita de este mismo conocimiento, es lo que llamamos *saber*. Lo absolutamente *uno* es la sustancia de todas las cosas, que denominamos Dios (1). Lo que en Fichte era subjetivismo psicológico, en Schelling llega á ser un panteísmo declarado y harmónico. Alma y cuerpo, naturaleza y espíritu, son, en el sistema de Schelling, modos de manifestación de un Sér primario, en quien se da la *identidad* más completa entre lo real y lo ideal.

Esa identidad sigue sosteniéndose, en términos que conducen á verdaderas monstruosidades, en el sistema de Hegel, á quien con razón califica Schopenhauer de: *Caliban intelectual*. «Puesto que la verdadera naturaleza de las cosas — dice Hegel — se manifiesta bajo la acción de la reflexión, y que el pensamiento reflexivo es mi propia actividad, las cosas pueden ser consideradas, en este respecto, como el producto de mi espíritu, en tanto que sujeto pensante» (2).

«Leyendo á Hegel — dice Schopenhauer — se pregunta uno si el tono es el de un pensador que quiere instruir, ó el de un charlatán que quiere engañar... Cada página, cada línea, se esfuerza evidentemente por sorprender y engañar al lector, unas veces desconcertándole con la imposición de la autoridad, otras veces aturdiéndole con frases ininteligibles ó totalmente faltas de sentido, y otras asombrándole con la impudencia de las afirmaciones; en suma, echándole tierra á los ojos y mistificándole como puede.»

Véase un ejemplo. He aquí el concepto de la *esencia*

(1) Cf. F. W. J. di Schelling: *Bruno o il divino ed il naturale principio delle cose*. Trad. di Aldo Valori. Torino, Bocca, 1906.

(2) *Logique;* trad. A. Véra; Paris, Ladrange, 1859; t. I, p. 253. Cf. el opúsculo de Schopenhauer: *Skitze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen*, en los *Parerga und Paralipomena*.

que da Hegel en el §. CXII de su *Lógica*, al comenzar la 2.ª parte de esta disciplina, que titula: *Ciencia de la Esencia* (¡...!):

«En la esencia, la *noción* está solamente *puesta*. Las determinaciones de la noción tienen en la esencia un carácter puramente *relativo*, y no se reflejan todavía completamente sobre sí mismas. Por consiguiente, la noción no tiene aquí la forma de *sér-para-sí*.

La esencia, como resultado de las determinaciones negativas del sér, no está en relación consigo misma sino porque está en relación con un término distinto de ella misma, y este término no es el sér inmediato, sino el sér ya puesto con mediación.

El sér no se ha anulado en la *esencia*, y, en cuanto ésta no forma más que una relación simple consigo misma, la esencia es el sér. Pero, de otro lado, las determinaciones incompletas del sér inmediato han hecho, por decirlo así, descender á éste hasta un estado de negación; en otros términos, le han hecho *aparecer;* y la esencia no es otra cosa que el sér que *aparece* sin salir de sí mismo.» Añade luego: «*lo Absoluto es la esencia.*»

En Hegel el idealismo llega hasta sus últimos límites. El pensamiento es la esencia de las cosas, y ese pensamiento es lo Absoluto. En el orden de relación, la esencia es la razón de ser, lo que vulgarmente se ha llamado *razón suficiente*. Lo propio de la *cosa*, en el sistema de Hegel, es reflejarse sobre otro término distinto de ella. Cuando la cosa se refleja sobre sí misma, momento en el cual se hace abstracción del momento opuesto de reflexión de la cosa sobre un término distinto de ella, tenemos un principio vacío: la *cosa en sí* de Kant. La existencia es una manifestación de la esencia (la esencia en cuanto *aparece*), y el mundo de la existencia es el mundo de los fenómenos.

Por otra parte, la esencia no se distingue del sér, sino en cuanto *aparece*, y el sér hemos visto que es la noción en sí. Identificándose el sér con el no-ser en el devenir, resulta la existencia. Y el sér, al mismo tiempo que noción, es Dios.

Así quedaba suprimido uno de los términos de la relación, y ya era posible una *ciencia de la esencia*, pero esta esencia no era el objeto real, la sustancia primera de Aristóteles, sino una creación de la inteligencia.

Y, sin embargo, *el mundo se movía*, y las ciencias naturales adelantaban, en tanto que estos metafísicos precisaban las cualidades de una Esencia que declaraban producto de su ingenio. ¡No había de venir después de esto el desprecio de la Metafísica!

***

A. Schopenhauer (1788-1860) es sin duda el filósofo que mejor ha estudiado y entendido á Kant en el siglo XIX, pero se aparta de él en puntos muy graves. Su doctrina merece ser expuesta con algún detenimiento, porque representa el primer esfuerzo (y titánico, por cierto) que en el terreno de la filosofía se ha hecho para determinar la naturaleza de la *cosa en sí*.

¿Qué es el *conocimiento?* se pregunta Schopenhauer. «Ante todo y esencialmente—responde—una *representación*. Y ¿qué es la representación? Un proceso *fisiológico* muy complejo, que se verifica en el cerebro de un animal, y á consecuencia del cual nace en este mismo cerebro la conciencia de una *imagen*. Evidentemente esta imagen no puede tener más que un enlace muy mediato con alguna cosa enteramente distinta del animal, en cuyo cerebro se ha producido. Sucede con esta diferencia algo análogo á lo que acon-

tece con el movimiento de la Tierra, del cual no tenemos conciencia inmediata. Pero la verdad es que los datos de nuestra conciencia comprenden una existencia subjetiva y una existencia objetiva, lo que es en sí y lo que no es más que desde el punto de vista de otro, un sentimiento de nuestro propio yo y un sentimiento de otra cosa. La *intuición* se relaciona con la existencia en sí de lo que es intuitivameute percibido, y los *conceptos,* materia inmediata del *pensamiento,* se derivan todos de la intuición de que son abstraídos.

Partiendo del *conocimiento objetivo,* no se llegaría nunca más allá de la representación, es decir, del fenómeno, porque aquel conocimiento es ya una representación; siempre estaríamos en el lado externo de las cosas, sin penetrar su sér íntimo, sin conocer lo que son en sí y para sí. Pero es lo cierto que nosotros no somos solamente el *sujeto que conoce,* sino que pertenecemos también á la categoría de las *cosas por conocer,* que *somos nosotros mismos la cosa en sí,* y que, por consiguiente, si no podemos penetrar *desde afuera* hasta el sér íntimo y propio de las cosas, quédanos expedito un camino que parte *del interior,* y que viene á ser una especie de conducto subterráneo, una comunicación secreta, la cual, como por traición, nos introducirá de un golpe en la fortaleza.

Quiere decir estó, que la cosa en sí, como tal, no puede entrar en la conciencia sino de una manera inmediata, es á saber, en el sentido de que *ella tenga conciencia de sí misma.* Pretender conocerla objetivamente, es querer realizar una contradicción, porque todo cuanto es objetivo es simple representación, simple fenómeno.

Ahora bien, lo único que no está sujeto á la intuición es la conciencia que cada uno tiene de su propio *querer.* Este conocimiento no es *a priori,* sino *a pos-*

teriori. De la Voluntad parte pues el único estrecho camino que puede conducirnos á la verdad. Resulta, por tanto, que partiendo de nosotros mismos es como llegaremos á comprender la Naturaleza, pero no hemos de buscar en ésta el conocimiento de nosotros mismos. La conciencia del yo no es absolutamente simple, sino que se compone de una parte que conoce, el intelecto, y de una parte conocida, la voluntad; el primero no es conocido, ésta no conoce. Cuando de las profundidades oscuras de nuestro sér íntimo surge un acto de voluntad en la conciencia que conoce, se produce un paso inmediato de la cosa en sí y no-temporal al fenómeno. El acto de voluntad no es, pues, sin duda otra cosa que el *fenómeno* más próximo á la cosa en sí, y si los otros fenómenos fuesen conocidos de nosotros tan inmediata, tan íntimamente, sería preciso estimarlos como lo que la voluntad es en nosotros mismos. «En este sentido, pues, enseño yo—advierte Schopenhauer — que la voluntad es la esencia íntima de cada cosa, y la llamo la cosa en sí.» *(In diesem Sinne also lehre ich, dass das innere Wessen eines jeden Dinges Wille ist, und nenne den Willen das Ding an sich).* Con esto la doctrina Kantiana de la incognoscibilidad de la cosa en sí se modifica en el sentido de que la cosa en sí sólo es incognoscible absolutamente, pero está sustituída en nosotros por el más inmediato de sus fenómenos, que se diferencia radicalmente de los demás por este carácter inmediato. Debemos, entonces, referir todo el mundo de los fenómenos al fenómeno en el cual la cosa en sí se presenta con menores velos, y que no permanece siendo fenómeno más que porque mi entendimiento, único capaz de conocer, es siempre distinto del yo como voluntad y no se encuentra libre de la forma del tiempo, aun en la percepción *íntima.*

Si ahora se nos preguntase qué es la Voluntad en sí, abstracción hecha de su representación como Voluntad, como fenómeno, no podríamos dar respuesta alguna, porque el mero hecho del conocimiento es contradictorio respecto á la existencia en sí y constituye un carácter fenoménico (1). Pero la sola posibilidad de la pregunta nos indica que la cosa en sí, que conocemos del modo más inmediato posible en la Voluntad, puede tener, fuera de todo fenómeno posible, condiciones, cualidades y modos de ser que nos son absolutamente incognoscibles, y que precisamente constituyen la esencia de la cosa en sí.

La Voluntad es en todos los animales el elemento primario y sustancial, mientras que el Intelecto es un elemento secundario. Nosotros sabemos que el animal *quiere* y hasta sabemos *lo que quiere* (la vida, la persistencia de la especie, el bienestar), pero, en cuanto intentamos penetrar en los fenómenos del conocimiento animal, nos vemos sumidos en la mayor incertidumbre. A medida que descendemos en la escala de los seres animales, vemos que el intelecto es cada vez más débil y más imperfecto, pero no observamos una degradación correspondiente de la Voluntad. Los niños,

(1) En esta exposición sigo principalmente el libro II de la obra capital de Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung* (El Mundo como Voluntad y como Representación), y el capítulo 18 (*Von der Erkennbarkeit des Dinges an sich*) de los Suplementos.

Que la Voluntad como cosa en sí es incognoscible, lo repite Schopenhauer á cada paso. Véase este párrafo, del capítulo 41 de los Suplementos:

«Andererseits jedoch ist hier festzuhalten, dass wir nicht, mit Kant, die Erkennbarkeit des Dinges an sich schlechthin aufgegeben haben, sondern wissen, dass dasselbe im Willen zu suchen sei. *Zwar haben wir eine absolute und erschöpfende Erkenntniss des Dinges an sich nie behauptet, vielmehr sehr wohl eingesehen, dass, Etwas nach dem, was es schlechthin an und für sich sei, zu erkennen, unmöglich ist.*» Consúltese también el interesantísimo capítulo IV: *Einige Betrachtungen über den Gegensatz des Dinges an Sich und der Erscheinung*, en el tomo segundo de *Parerga und Paralipomena.*

en los que apenas hallamos una ligera chispa de inteligencia, suelen ser extraordinariamente testarudos; quieren, sin saber lo qué, y se agitan y se desesperan con rabia y sin motivo, porque desborda en ellos la necesidad de querer. Toda excitación de la voluntad perturba y estorba al intelecto, pero éste no constituye un obstáculo análogo para la Voluntad. El espanto, la cólera, la pasión, la alegría, el deseo, el temor, nos ciegan y nos impiden obrar racionalmente; para evitar esto, se recomiendan la *sangre fría* y *la serenidad de espíritu*, que no representan otra cosa sino el silencio de la Voluntad, á fin de que el Intelecto pueda obrar.

Los latinos, al derivar *animus* (Voluntad, á diferencia de *mens* = Entendimiento) de *anima*, comprendían esa esencialidad de lo voluntario. Los animales tienen á veces un entendimiento extraordinariamente débil, al lado de una voluntad violentísima; las plantas tienen voluntad, sin ningún conocimiento. Este es el que diferencia las conciencias, mientras que el deseo, las aspiraciones, la voluntad, la repugnancia, la aversión, el no-querer, son propios de toda conciencia y comunes al hombre y al pólipo. La esencia de todas las cosas es en el fondo una é idéntica *(Weil nämlich das Wesen aller Dinge im Grunde Eines ist)*, y esa esencia es la Voluntad (1). Pero esta unidad de la Voluntad no es al modo de un objeto, al cual llamamos *uno*, por oposición á lo *plural;* es al modo de una cosa que está fuera del espacio y del tiempo, fuera del principio de individuación, es decir, fuera de toda posibilidad de pluralidad (2).

Si suprimimos el conocimiento, ó sea el mundo considerado como representación, no nos queda sino la

(1) *Die Welt als Wille und Vorstellung; Suplem.* caps. XIX y XLVIII.
(2) *Die Welt als Wille* &.ª, II, § 23.

mera voluntad, impulso ciego *(blinder Drang)* (1). La tendencia fundamental en todos los seres es la de su propia conservación, y las manifestaciones de esa tendencia pueden reducirse á un *esfuerzo* para buscar ó perseguir, y á otro *esfuerzo* para evitar ó para huir. Esto se observa hasta en los grados más ínfimos de objetivación de la voluntad, en los cuerpos que estudia la Mecánica. Aquí la atracción aparece bajo la forma de gravitación, y la tendencia á huir bajo la forma de recepción del movimiento. En el hombre, la manifestación de la voluntad tiene lugar mediante un motivo; en la caída de una piedra, mediante una causa de acción mecánica; pero el elemento esencial es idéntico (2).

La *materia,* en cuanto tal, no es objeto de intuición, sino sólo de pensamiento. Sólo por abstracción podemos pensar á la materia desprovista de forma y de cualidad, y la concebimos como la actividad *in abstracto.* La acción es el único modo de que la materia sea perceptible para nosotros. La acción es, por consiguiente, la esencia de la materia; donde hay acción, hay materia, y la materia es, en general, *lo que obra.* Nunca percibimos la materia en sí misma, sino sus acciones y las cualidades en que descansan. Resulta, por tanto, que la materia es el medio que tiene la voluntad, la esencia íntima de las cosas, para ser intuitiva y visible. Todo objeto, en cuanto cosa en sí, es voluntad; en cuanto fenómeno, materia; lo que objetivamente es materia, subjetivamente es voluntad. Por eso no podemos representarnos la materia sin forma, aunque sí la forma sin materia, porque la materia,

(1) *Die Welt als Wille* &.ª, III, § 34.

(2) *Die Welt als Wille* &.ª *Suplem.* cap. XXIII. — Cf. José R. Carracido: *La Psicología de los protozoos ante las investigaciones bioquímicas.* (En la revista *Labor Nueva,* de Barcelona, núm. 4.º; de 15 Noviembre 1905).

desprovista de forma, sería la misma voluntad. La materia es la apariencia visible de la voluntad, y como toda fuerza á su vez es en sí voluntad *(jede Kraft aber an sich selbst Wille ist)*, ninguna fuerza puede producirse sin *substratum* material, y ningún cuerpo puede existir sin fuerza inherente. Entre fuerza y sustancia hay, pues, no oposición, sino identidad absoluta *(Zwischen Kraft und Stoff besteht also kein Gegensatz: vielmehr sind sie geradezu Eines)* (1).

Esta es, reducida á su más simple expresión, la teoría de Schopenhauer. Fijémonos ahora en las dos direcciones contrarias adoptadas por la filosofía germánica, á partir de Kant: una, la del idealismo absoluto (Fichte, Schelling, Hegel), confunde por completo las esferas de lo ideal y de lo real, que tanto había trabajado Kant por distinguir, y construye una *ciencia de la Esencia*, fantástica, ficticia y soberanamente ridícula; otra, la del idealismo-realista (Schopenhauer), distingue cuidadosamente las esferas del ser y del conocer, y completa la doctrina Kantiana, demostrando que, si bien *das Ding an sich* nos es desconocida, no es incognoscible su principal manifestación: la Voluntad, cuya vestidura visible es la Materia = Actividad = Fuerza. Goethe, que por tantos motivos comulga en las ideas schopenhauerianas (como más tarde otro inmenso artista: Ricardo Wagner), anticipó esta conclusión en su primer *Fausto* (1808):

«Geschrieben steht: «Im Anfang war das Wort!»
Hier stock ich schon! Wer hilft mir weiter fort?
Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen,

(1) *Die Welt als Wille &.ª Suplem.* cap. XXIV. — Ribot, en su libro *La philosophie de Schopenhauer*, insiste particularmente en este aspecto de la doctrina, considerando al filósofo alemán como uno de los principales teóricos de la noción de fuerza, noción que ha influído de un modo especial en las ideas de R. Avenarius, recientemente fallecido.

Ich muss es anders übersetzen,
Wenn ich vom Geiste recht erleuchtet bin.
Geschrieben steht: im Anfang war der Sinn.
Bedenke wohl die erste Zeile,
Dass deine Feder sich nicht übereile!
Ist es der Sinn, der alles wirkt und schafft?
Es sollte stehn: im Anfang war die Kraft!
Doch, anch indem ich dieses niederschreibe,
Schon warnt mich was, dass ich dabei nicht bleibe.
Mir hilft der Geist! Auf einmal seh ich Rat,
Und schreibe getrost: IM ANFANG WAR DIE THAT!» (1)

En el *realismo* mitigado de J. F. Herbart (1776-1841) se admite, hasta cierto punto, la cognoscibilidad de la cosa en sí. Por otra parte, el monismo de Schopenhauer transciende al de G. F. Fechner (1801-1887) para quien espíritu y materia no son sustancias distintas, sino tan sólo dos aspectos de un mismo sér fundamental; al de F. Paulsen (n. 1846), que ve en los individuos meras accidencias de una unidad fundamental, y al de R. H. Lotze (1781-1881), el cual niega la sustancialidad de las cosas, afirmando que todas son meras modificaciones de un Sér omnicomprensivo: lo Absoluto. En cambio se acercan más á la doctrina del idealismo absoluto los llamados *inmanentistas*, como Kauffmann (m. 1896), Schubert-Soldern (n. 1852) y Rehmke, y los *idealistas empíri-*

(1) Nuestro querido amigo el delicadísimo poeta Teodoro Llorente, traduce así estos versos:

«Era al principio la Palabra», dice.
¿Dice así? Ya vacilo. ¿Quién mi senda
alumbrará? No puedo á la palabra
dar tal sentido. No. De otra manera
lo expresaré, si el cielo me ilumina.
«Era al principio la Razón.» ¡Oh, piensa,
medita bien este renglón primero,
y tú, pluma, no corras tan ligera!
La razón es la que lo ordena todo...
Debe ser: «al principio era la Fuerza».
Empero, al escribir esta palabra,
aún dudosa detiénese la diestra.
¡Inspírame, oh Verdad! Ya veo claro,
veo claro: «AL PRINCIPIO LA ACCIÓN ERA.»

cos, como G. Schuppe (n. 1836) (1). Al mismo tiempo, E. de Hartmann (n. 1842) y G. Wundt (n. 1832) han alterado extrañamente la noción schopenhaueriana de la Voluntad: el primero, estimando la idea como *función de lo Inconsciente;* y el segundo considerando la apercepción (percepción conscia) *como actividad de la voluntad* (¡...!) (2) Hartmann, además, retrocede al idealismo absoluto, con la teoría de su Espíritu Universal, del cual son simples funciones la Voluntad y la Idea, de igual valor una que otra.

***

Influída evidentemente por la doctrina de Locke, la escuela escocesa profesa de un modo claro la teoría de la *relatividad del conocimiento*, con Guillermo Hamilton (1788-1856). El espíritu — dice Hamilton — no puede concebir, y, por consiguiente, conocer, sino lo limitado, y lo limitado condicionalmente. Lo incondicionalmente ilimitado (Infinito) y lo incondicionalmente limitado (Absoluto), no pueden verdaderamente ser concebidos. Del mismo modo que una liebre no puede saltar su sombra, lo mismo que un águila no puede volar fuera de la atmósfera que la sostiene, el espíritu humano no puede salirse de la esfera limitada, en la cual y por la cual es posible el pensamiento. La Filosofía es imposible, si se quiere ver en ella algo más que la ciencia de lo condicionado, porque, partiendo de lo particular, jamás podremos, aun en

(1) Véase una exposición muy atinadamente hecha del idealismo empírico de Schuppe en las páginas 246 á 256 del excelente libro de I. Petrone: *La fase recentissima della Filosofia del Dritto in Germania*. (Pisa, 1895).

(2) V. la pág. 181 del opúsculo de R. Falckenberg: *La Filosofía alemana desde Kant;* trad. y adicionado por F. Giner (Madrid, V. Suárez, 1906).

nuestras más altas generalizaciones, elevarnos sobre lo finito. Nuestro conocimiento del espíritu y de la materia no puede ser más que el conocimiento de manifestaciones relativas á una existencia inaccesible en sí misma á la Filosofía.

Pero lo condicionado es un medio entre dos extremos, dos incondicionados que se excluyen mutuamente, de los que ninguno puede ser *concebido* como posible, pero uno debe ser *admitido* como necesario, en virtud de los principios de contradicción y alternativa. Así, desde el momento en que tenemos conciencia de nuestra incapacidad para concebir lo absoluto y lo infinito, una revelación maravillosa nos inspira la creencia de que existe *algo incondicionado* fuera de los límites de la realidad cognoscible.

Henry L. Mansel (1820-1871), discípulo de Hamilton, amplía y esclarece las consideraciones de éste acerca de la relatividad de todo conocimiento. La idea de conciencia — dice — implica *distinción* entre un objeto y otro, porque ser conscientes es serlo de algo, y ese algo no puede ser conocido en lo que es, sino distinguiéndolo de lo que no es. Pero distinguir es lo mismo que *limitar*, pues para que un objeto se distinga de otro, es preciso que tenga algún atributo que no posea ese otro, ó vice-versa. Ahora bien, es evidente que lo infinito no puede ser distinguido, como tal, de lo finito por la falta en aquél de una cantidad que lo finito posea, porque semejante ausencia sería una limitación. Tampoco se puede distinguir por un atributo que posea el infinito, y no lo finito, porque no pudiendo ser ningún finito parte integrante de un todo infinito, los caracteres diferenciales deben ser infinitos y no tener nada común con lo finito. El concepto de lo infinito implica, necesariamente, contradicción, porque supone que lo que no puede ser dado

sino como ilimitado y sin diferencias, debe ser reconocido por su limitación y por sus diferencias.

Además, los actos de pensamiento no son posibles sino bajo la forma de *relación*. Necesítase un sujeto consciente y un objeto de que el sujeto tenga conciencia. En este supuesto, la percepción de lo absoluto implica contradicción, lo mismo que la de lo infinito, porque para tener conciencia de lo absoluto en cuanto tal, es preciso llegar á conocer que un objeto, dado en relación con nuestra conciencia, es idéntico á otro objeto que, por su propia naturaleza, existe sin relación con la conciencia. Ese conocimiento supondría una comparación entre los dos objetos, y tal comparación es ya contradictoria consigo misma, porque debería hacerse entre dos objetos, de los cuales uno nos es conocido y el otro no, siendo así que toda comparación supone el conocimiento de todos los términos comparados.

Esta doctrina, admirablemente demostrada, como se ve, por Hamilton y Mansel, inspira el criterio del positivismo inglés (Stuart Mill (1), Herbert Spencer) acerca del conocimiento.

H. Spencer, en *Los primeros principios* (2), añade nuevos razonamientos á los de Hamilton y Mansel, para llegar al mismo resultado. Todo pensamiento, dice, además de *relación* y de *diferencia*, implica *semejanza*. Para formar esa conciencia bien ordenada que llamamos inteligencia, es preciso asimilar cada impresión á otras anteriores, clasificando los estados sucesivos del espíritu y las relaciones que los unen. Ahora bien, toda clasificación supone, no sólo que se

(1) 1806-1877. Véanse sus libros: *La Filosofía de Hamilton* y *Augusto Comte y el positivismo*. H. Spencer cita á Hamilton y á Mansel en el cap. IV de *Los primeros principios*, y acepta sus demostraciones.

(2) Véase la traducción castellana de José A. Irueste. Madrid, 1905, 3.ª ed.; págs. 65 á 89.

separa lo distinto, sino también que se reune lo semejante. Así, pues, la causa primaria, lo infinito, lo absoluto, deben ser clasificados, para que puedan ser conocidos. Pero lo infinito no puede ser incluído en un mismo grupo con lo finito, puesto que entonces sería considerado como no infinito. Por otra parte, la hipótesis de que haya más de un infinito se destruye por sí misma, porque esos infinitos se limitarían mutuamente, y por lo tanto serían finitos. Por consiguiente, lo incondicionado, puesto que no se le puede clasificar con otro incondicionado, ni con formas de lo condicionado, es inclasificable, y por lo tanto incognoscible. Nunca conocemos más que cosas simultáneas y cosas consecutivas; y por consiguiente, aunque prolonguemos nuestros conocimientos hasta sus límites, nunca conoceremos más que coexistencias y sucesiones.

Pero ¿debemos atenernos sólo á los fenómenos? ¿habremos de desechar de nuestra inteligencia todo lo que no sea relativo? Un raciocinio — responde Spencer — que asigna cierto sentido á una palabra, y luego demuestra que esa palabra no tiene sentido, es un raciocinio vicioso. Es, pues, evidente que la demostración de la imposibilidad de una representación *definida* de lo absoluto, supone ineludiblemente su representación indefinida. «El impulso del pensamiento nos lanza ineludiblemente por encima de lo condicionado, en lo incondicionado, y éste queda en nosotros, para siempre, como el fondo, ó cuerpo, de un pensamiento al cual no podemos dar forma. De ahí nuestra firme creencia en la realidad objetiva, creencia que la crítica metafísica no puede hacer vacilar ni un momento. Podrá decírsenos que ese pedazo de materia que miramos como existente fuera de nosotros, no nos puede ser realmente conocido, que sólo podemos conocer las impresiones que produce en nosotros; pero nos vemos

obligados, por la relatividad del pensamiento, á pensar que esas impresiones están en relación con una causa positiva, y entonces aparece la noción rudimentaria de una existencia real que las produce. Si se prueba que toda idea de una existencia real implica una contradicción radical; que la materia, de cualquier modo que la concibamos, no puede ser la materia, tal cual es realmente, nuestro concepto se transforma, mas no se destruye; queda la idea de la realidad, aislada todo lo posible de las formas especiales, bajo las que aparecía primitivamente en el pensamiento. Aunque la Filosofía (positivista) condena, unos tras otros, todos los ensayos para concebir lo absoluto, aunque nos prueba que lo absoluto no es esto, ni aquello, ni lo otro; aunque por obedecerla neguemos una tras otra todas las ideas, á medida que van produciéndose; como no podemos despreciar todo el contenido de la conciencia, queda siempre, en el fondo, un elemento que pasa por nuevas formas.»

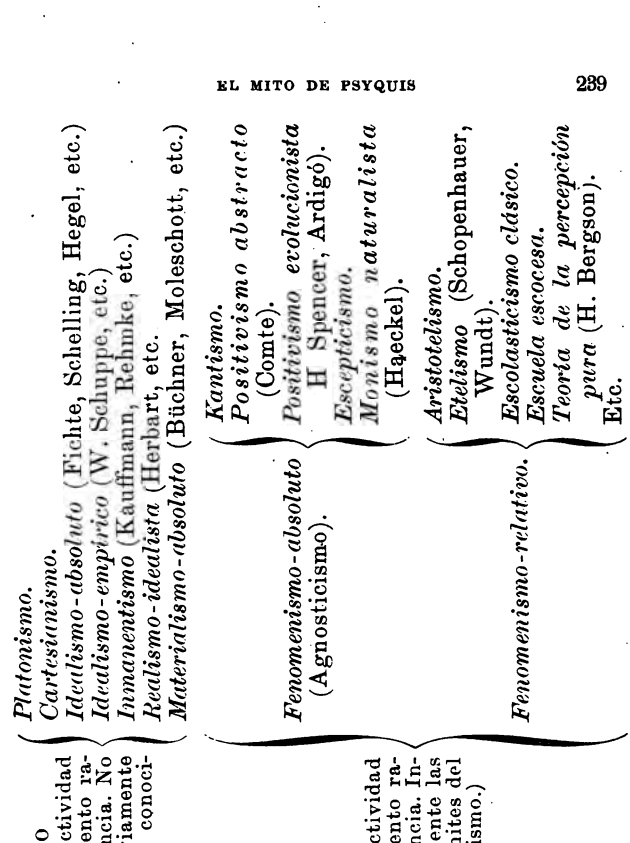
La conclusión de *Los primeros principios* es esta: Una Potencia cuya naturaleza ó esencia íntima nos es inconcebible, así como lo es el suponerla límites en el tiempo y en el espacio, produce en nosotros ciertos efectos. Muchos de éstos tienen mutuas analogías y semejanzas, que permiten agruparlos y clasificarlos bajo los nombres de Materia, Movimiento, Fuerza; y tienen también relaciones ó conexiones, que permiten asignarles leyes de una verdad indudable. Pero, no solamente la conexión entre el orden *fenomenal* y el orden ontológico ó *real* es absoluta y perpetuamente impenetrable, sino que también lo es la conexión entre las formas relativas ó condicionadas y la forma incondicionada ó absoluta del Sér. La interpretación de todos los fenómenos en función de Materia, Movimiento, Fuerza, no es más que la reducción de nues-

tras ideas simbólicas complejas á símbolos más simples, que no dejan de ser tales símbolos, á pesar de esa reducción. Materia, Movimiento y Fuerza, no son sino *símbolos de la Realidad incognoscible.*

Estas son las principales tendencias que se dibujan en la historia de la Filosofía, con respecto al problema del conocimiento de lo íntimo de las cosas (1). Fuera de los *videntes* (á quienes, en todo caso, es preciso creer bajo su honrada palabra, porque el conocimiento de que hacen gala no es demostrativo), y de los ilusos (que sustituyen un nombre oscuro y falto de sentido á una realidad que pretenden conocer, ó que confunden, con evidente sofisma, los órdenes lógico y ontológico), la corriente general hemos visto que es la de afirmar la imposibilidad del susodicho conocimiento. En este sentido generalísimo, las escuelas pueden clasificarse del siguiente modo:

(1) A la tendencia idealista podemos referir también la doctrina de un distinguidísimo pensador español contemporáneo: Diego Ruiz, en su profunda *Genealogía de los Símbolos* (Barcelona, Henrich y C.ª, 1905; dos tomos de la *Biblioteca sociológica internacional*). Para Diego Ruiz (t. II, pág. 22), la *cosa en sí* no es sino un resto de las «cualidades ocultas», misteriosamente colocadas en el centro de las cosas, en un momento de pesimismo intelectual. La experiencia es siempre una *expresión* (II, 96), entendiendo por tal, en el sentido más general, «todas las nociones *y todos los objetos*» (I, 3). El acto mental primitivo, en virtud del cual el espíritu *produce* las expresiones, es la *imposición* (Idem-id). Una expresión situada en su lugar, es un *Símbolo* (I, 23), y el Símbolo es lo absoluto (II, 22). «El hombre *no puede conocer* la parte *accidental* de las cosas; vive en el centro de todo lo que hay de esencial; el νουμενος le pertenece. La sensación, en lo que parece ofrecernos de más aparente, es numénica.» (II, 122). La Experiencia es *impuesta;* es un *a priori* (II, 86 y 87).

Nótese que otro pensador español, el Marqués de Seoane, el cual, en su curiosa *Philosophie elliptique du Latent Opérant; Pentanomie Pantanomique, ou Loi Quintuple universelle* (Francfort s. M. — París, 1879-1881), no reconoce más que una ciencia universal, las Matemáticas (I, 19), entiende que toda idea-representación deviene *creadora de experiencias* (I, 68 y 69) y que asimismo toda representación, al propio tiempo que descubrimiento de un *latente* pasado, es la producción (*Opération*) de un *elíptico* por venir. (II, 143 y 77).



Recapitulemos ahora nuestras conclusiones, y hagamos aplicación al mito, cuyo desarrollo histórico hemos estudiado en la Primera Parte.

IV

Nuestro conocimiento del Mundo es un conocimiento relativo. Sentido de esta relatividad. Aplicación al mito de Psyquis. — Conclusión.

«Ueberhaupt wird der ächte Philosoph überall Helle und Deutlichkeit suchen.»

(A. SCHOPENHAUER: *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde;* § 3).

«El filósofo que se estime buscará en todo y sobre todo la claridad y la precisión.»

(A. SCHOPENHAUER: *Sobre la cuádruple raíz del principio de la razón suficiente;* § 3).

Es evidente que nosotros empleamos las palabras *conocer* y *conocimiento,* en las relaciones ordinarias de la vida. Es evidente también que esos vocablos, en una ú otra forma de lenguaje, se han empleado desde tiempos antiquísimos. Hay, pues, cierto consentimiento tácito acerca de su significado, porque si no lo hubiese, no podríamos entendernos al emplear el vocablo en aquellas relaciones ordinarias. Si yo digo ante un salvaje, que mediante el gramófono he oído una canción, aunque emplee el vocablo más aproximado, en el idioma de ese salvaje, para expresar lo que literalmente quiera decir el término *gramófono,*

es seguro que no me entenderá, porque no tiene idea del objeto á que me refiero. Por el contrario, si yo deseo preguntar á ese salvaje si *conoce* al jefe de una tribu inmediata á la suya, es seguro que hallaré en su idioma un verbo que responda al castellano *conocer*, y que, empleándolo, me haré entender del salvaje, sin necesidad de mayor explicación del término.

Ahora bien ¿qué es lo que entendemos, en las relaciones ordinarias de la vida, cuando decimos *conocer*, como acción (verbo), y *conocimiento*, como resultado de esa acción (sustantivo)?

Veámoslo. Cuando yo digo: *conozco á Fulano de Tal*, no hago otra cosa que significar mi persuasión de que en ese *Fulano de Tal* concurre una porción de cualidades, de propiedades, de modos de ser, que no se dan en las demás personas y que le *distinguen* de ellas en conjunto; su estatura, su color, la configuración de su cuerpo, su manera de accionar, sus costumbres, sus inclinaciones, su nombre, el lugar de su nacimiento y el de su residencia, etc., etc., puede ser que aisladamente se den en otras personas que no sean él, pero á mi noticia no ha llegado ninguna en quien *el total* de aquellas cualidades concurra. Por eso afirmo que *le conozco*. Pero, supongamos que alguno me escuchaba, y, al oirme, me dice: *yo le conozco mejor que Vd.* ¿Qué da á entender con estas palabras? Que el número de cualidades, de propiedades, de modos de ser, de *Fulano de Tal*, que han llegado á su noticia, es mayor que el de los que yo sé, y que, por consiguiente, si, para mí:

$$Fulano\ de\ Tal = a + b + c \ldots\ldots$$

para él:

$$Fulano\ de\ Tal = a + b + c + d + e \ldots\ldots$$

Ó, en otros términos, que mi conocimiento es más

imperfecto que el suyo, porque, si á mí se me presentase otro individuo: *Zutano de Cual,* que reuniese las notas *a, b* y *c,* yo no sabría distinguirle de *Fulano de Tal,* y les conocería *como uno solo;* mientras que á él, ante *Zutano de Cual,* siempre le quedarían las notas *d* y *e* para distinguir de éste á *Fulano.*

Si hacemos aplicación de este ejemplo á cualquiera de los demás casos en que usemos la frase: *yo conozco á...* el resultado será el mismo: siempre tendremos que nuestro conocimiento es un SABER DE DIFERENCIAS.

¿Quiere decir esto que no haya saber de *semejanzas?* No. Porque es indudable que nosotros decimos: *el hombre y el animal se mueven,* con lo cual indicamos que la facultad de movimiento es algo común al hombre y al animal; que el hombre y el animal *se parecen* en el movimiento. Pero obsérvese que tales semejanzas, en tanto son conocidas, en cuanto son *funciones de diferencias.*

En efecto: ¿como conozco yo el movimiento? Siempre en relación con la quietud. Si todo se moviese constantemente ante mis sentidos, ó todo estuviese fijo, yo no conocería el movimiento, ni la quietud, porque he comprobado que, en tanto digo que *conozco* una cosa, en cuanto la separo y distingo de las demás, y el movimiento, como tal movimiento aislado, no sería perceptible para mí en un objeto, si otro objeto no estuviese fijo (1). Luego, al decir que el hombre y el animal se mueven, no hago sino reunirlos bajo una noción común *(lo que se mueve),* la cual conozco, porque veo otros seres (los minerales, por ejemplo) que no poseen ese movimiento.

(1) Véase nuestro estudio: *La idea de Tiempo en el lenguaje,* en el n.º II del *Archivo de la Historia de la Filosofía* (Madrid, 1907).

Llamando, pues, D á las diferencias y S á las semejanzas tendríamos:

$$S = F\ (D).$$

La donosa actitud de Blefarón, en el *Amphitruo* de Plauto, puede servir de aclaración de lo que hemos indicado. Blefarón conoce á su amigo Anfitrión, pero cuando Júpiter comparece ante los dos bajo la misma forma de Anfitrión, Blefarón vacila, no sabe cuál de ellos es su amigo, se cree loco, y acaba por huir:

«Rationes iacent, *iudicium silet,* quid agam nescio.»
(v. 1054)

Anfitrión, por su parte, comprende que esa completa identidad es causa de *desconocimiento,* y se lamenta de ello:

«Qui me Thebis alter vivit miserior? quid nunc agam?
Quem omneis mortaleis *ignorant,* et ludificant, ut lubet.»
(vv. 1066-1067).

La misma etimología del vocablo castellano *conocimiento* parece indicar esa idea de relación de una cosa *con* otra (1). Podemos, pues, concluir:

Todo conocimiento descansa en una percepción de diferencia ó semejanza entre las cosas.

Ó lo que es lo mismo:

Todo conocimiento es relativo.

En tal concepto, son aplicables al conocimiento todas las propiedades de los relativos, admirablemente precisadas por Aristóteles. Admite contrarios *(la ciencia es lo contrario de la ignorancia);* es susceptible de más y de menos *(puede saberse más ó menos);* se aplica á cosas recíprocas *(el conocimiento*

(1) Del latín *cognitio,* derivado de *cognosco,* vocablo que á su vez se compone de *cum* (en griego σύν, en sanskrito *sam*) y *gnosco* = aprender, conocer (en griego γι-γνώ-σκω = conocer; en sanskrito gnā = conocer, de donde gnānam = conocimiento).

es conocimiento de lo sabido, y lo que es sabido se sabe por el conocimiento); y, una vez conocido, se conoce la cosa á que se aplica *(conocido el conocimiento, se conoce el objeto de ese conocimiento).* La única propiedad que no se le aplica, es la de existir simultáneamente con su objeto, porque parece que la cosa sabida es anterior á la ciencia.

* * *

De todo lo dicho se desprenden dos consecuencias importantísimas:

1.ª A medida que el número de diferencias se reduce, se estrechan también los límites de nuestro conocimiento; y, por la misma razón, si las diferencias quedan en absoluto suprimidas, nuestro conocimiento se anula. — Lo que sabemos del perro A, es mucho más de lo que podemos saber del *perro en general* (1); lo que del *perro en general* sabemos, es mucho más que lo que podemos saber del *animal;* lo que sabemos del *animal,* es mucho más que lo que podemos saber del *sér*, porque el *sér* es la diferencia más abstracta que percibir cabe. Si suponemos un sujeto absolutamente solo, si borramos toda diferencia en las cosas, no hay conocimiento posible, porque el conocimiento es una *acción* y toda acción implica por lo menos *dos* elementos: el *sujeto* y el *término.*

(1) Esto se observa especialmente en la evolución de los nombres, expresión formal de las ideas. El nombre *común* es muy anterior al nombre *propio,* porque el conocimiento de lo general es más fácil que el de lo particular. «En las sociedades más atrasadas, tanto las personas como las cosas sólo se distinguen por medio de nombres comunes;... los nombres propios son frutos del desenvolvimiento de las lenguas estimulado principalmente por el cruzamiento de los pueblos.» Valentín Letelier: *Ensayo de Onomatología ó estudio de los nombres propios y hereditarios.* Madrid, 1906. Pág. XXXI.

Véanse también, acerca de los nombres, los preciosos: *Origines du Droit Français,* de J. Michelet (París, C. Lévy, 1890).

2.ª No es posible conocimiento de lo que carece de relaciones de semejanza y diferencia respecto de otras cosas. Por eso no cabe conocimiento de la *esencia*, distinguiéndola de su *actualidad* como *existencia* determinada, porque la *existencia* es la *última* diferencia que percibimos. La esencia no la podríamos conocer sino *diferenciándola*, y toda diferenciación es un *modo de existir*.

Toda elevación á un concepto general, se nos muestra como una reducción de diferencias, y se traduce verbalmente en un término que expresa la *diferencia* de un grupo de objetos respecto á otro grupo. El niño que ve á su padre con uniforme, llama *papás* á cuantos ve con ese uniforme. El hombre que ve respirar á sus semejantes y á otros seres inferiores, llama *animal* á todo el que respira, cuando quiere diferenciarles, como grupo de seres, de los que no respiran. Es decir que, si tenemos un sér

$$A = a + b + c + d \ldots\ldots + n \text{ propiedades,}$$

y otros dos seres:

$$B = a + b + e + f \ldots\ldots + n \text{ propiedades;}$$
$$C = a + b + g + h \ldots\ldots + n \text{ propiedades,}$$

y además vemos otro ser:

$$D = a + i + j \ldots\ldots + n \text{ propiedades,}$$

y otros dos:

$$E = a + k + l \ldots\ldots + n \text{ propiedades;}$$
$$F = a + ll + m \ldots\ldots + n \text{ propiedades,}$$

inventamos el grupo:

$$X = a + b,$$

como representativo de A, B y C, en *relación de diferencia* respecto al grupo:

$$Y = a,$$

representativo de D, E y F; y suprimimos mentalmente n propiedades diferenciales, de las que X é Y no son otra cosa que *funciones*. X é Y representan entidades reales, no porque existan como tales X é Y, sino porque existe $a+b$ en A, en B y en C, y porque existe a en D, en E y en F.

* * *

A medida que un conocimiento es más *universal* y más *necesario*, es más científico y acrecienta más nuestro saber.

«¡Pues, qué!—se dirá—¿no es cierto que el conocimiento de lo particular es más amplio que el de lo general, porque encierra mayor número de diferencias? ¿No hemos convenido en que sabemos más del *perro* que del *animal?*» Sí; todo esto es cierto, pero no obsta para la verdad de la proposición mencionada; lo que hay es que el *fantasma* de lo Universal ofusca nuestra inteligencia y nos quiere persuadir de que ese Universal es de naturaleza distinta de lo particular.

Supongamos que yo observo que un perro cae al suelo desde una torre y se mata. Mi conocimiento se limita á ese hecho. Pero otro individuo, B, ve caer á un gato, y á un mono, y á un hombre, y observa que se matan también. Su conocimiento es más amplio que el mío, sin dejar de ser particular. Si suponemos ahora que otro observador echa de ver que ningún animal de nuestra especie, ni de las especies mencionadas, se puede mantener naturalmente en el aire, dirá: *todo animal de estas especies que se arroje al suelo desde la torre, caerá y se matará.*

Luego examinaremos el carácter y la legitimidad de afirmaciones como la precedente, pero, por lo pronto, nos interesa hacer constar que lo Universal

(U) no es algo distinto de lo Particular *(P)* como *naturaleza*, sino que representa:

$$U = P + P + P + P + P \ldots\ldots + P^{\infty}$$

Si lo Universal no es otra cosa que lo Particular elevado á una potencia infinita, para conocer lo Universal *se necesitaría una potencia infinita también*, porque el conocimiento es un *relativo*, como hemos visto, y una de las propiedades del relativo es aplicarse á cosas recíprocas.

* * *

¿Qué queremos decir al afirmar que algo es *necesario?* (1). Que no puede faltar, que no puede menos de existir.

Toda afirmación de necesidad viene á ser una previsión de lo futuro. Pero ¿es acaso posible esta previsión? Volvamos al ejemplo anterior para comprenderlo.

Para que yo afirme con fundamento que *todo animal que se arroje desde la torre, caerá y se matará*, es preciso que yo conozca de tal suerte las propiedades, las cualidades, los modos de ser del animal, que sepa que una de ellas es ésa, es decir, que debo poseer un conocimiento *universal* del animal, ó sea un conocimiento: $F(\infty)$. Si no poseo, como no es probable, ese conocimiento, mi afirmación debe reducirse á lo siguiente: *todo animal que se halle en las mismas condiciones de los mencionados, al arrojarse de la torre, caerá y se matará.* Es decir, que podemos reducir las dos razones á la proporción siguiente, llamando *A* al

(1) Del latín *ne*, partícula negativa, y *cedo, is* = retirarse, ceder.

El *heres necessarius* no podía rechazar las cargas de una herencia.

primer animal, B al segundo, y c al suceso de la caída mortal:

$$\frac{A}{c} :: \frac{B}{c},$$

y, si queremos conocer la situación del término medio B, tendremos:

$$B = \frac{Ac}{c},$$

ó sea: $$B = A.$$

De donde resulta que hemos suprimido por completo las diferencias, y por consiguiente, que nuestro conocimiento de B quedó anulado, reduciéndose al de A; lo cual viene á ser lo mismo que si dijésemos: *A se cayó de la torre y se mató.* Es decir, que lo *futuro* se ha convertido en *pasado*, y nuestra pomposa *previsión* no pasa de los límites de una mera *tautología.*

Una cosa análoga acontece con el decantado *principio de causalidad*, el cual «se parece á todas las demás *creencias de previsión*, en cuanto es el símbolo verbal de un acto del espíritu puramente automático. acto que es por completo *extra-lógico*, y que sería *ilógico* si la experiencia no viniera constantemente á comprobarlo.» (1)

* * *

Hemos hablado del *qué* y del *por qué* del conocimiento. Tratemos del *cómo.*

La condición, próxima á la imbecilidad, de los sordomudos de nacimiento, y otros fenómenos análogos, nos hacen comprender que, á medida que supri-

(1) *Hume. Sa vie. Sa philosophie.* Par Th. Huxley. Trad. G. Compayré. París, G. Baillière et Cie, 1880. Pág. 171.

mimos un órgano de sensaciones, se suprime toda una serie de representaciones correspondientes, y que si llegáramos á suprimirlos todos, la formación de representaciones quedaría por completo anulada. Aun los minerales se transforman, merced á ciertas impresiones (v. gr. el platino con el agua regia); un cuerpo que no fuese capaz de experimentar impresión ni modificación alguna, sería para nosotros algo así como la nada, de la cual no tenemos idea, porque ya hemos visto que la existencia es la *última* diferencia que percibimos.

Es un hecho, además, que los órganos de los sentidos son susceptibles de educación, y que ésta se consigue mediante la iteración reflexiva, ó sea mediante la experiencia. Un niño, no solamente no tiene idea de la distancia en general, sino que ni siquiera se hace cargo de las distancias particulares entre los objetos. Su órgano receptor de las impresiones visuales viene á ser como la placa de una máquina fotográfica, donde todos los objetos constan en el mismo plano.

Discutir, después de esto, el que se ha calificado de *problema de la realidad del mundo externo*, parécenos un solemne contrasentido. O se admite el hecho del conocimiento, ó no; si no se admite, no puede afirmarse que conocemos ó desconocemos el mundo externo, porque esa afirmación implicaría ya un *conocimiento;* si se admite, es forzoso reconocer que *yo conozco algo*, y por consiguiente que el *objeto* del conocimiento, en tanto que objeto, es distinto del *sujeto* en tanto que sujeto. Decir que el yo se conoce á sí mismo, es negar la relación de diferencia, en absoluto, y, por consiguiente, *negar la posibilidad del conocimiento*, al mismo tiempo que se afirma, lo cual es absurdo. El conocimiento del Yo, como *yo que conoce*,

debe ser siempre un misterio. Un poeta inglés del tiempo de Isabel lo dijo ya hermosamente:

«All things without which round about we see,
We seek to know, and have wherewith to do;
But that whereby we reason, live and be,
Within ourselves, we strangers are thereto.

Is it because mind is like the eye,
Thro' which it gathers knowledge by degrees;
Whose rays *reflect* not but spread outwardly;
Not seeing itself, when other things it sees?» (1)

Nosotros sabemos que de la cara inferior del cerebro parten doce pares nerviosos, los *nervios craneales*, que se dirigen, unos como nervios sensoriales á los órganos de los sentidos, y otros á otras partes de la cabeza, desempeñando el papel de nervios motores ó sensitivos de los órganos ó partes mencionadas. Nosotros sabemos que las impresiones de lo de afuera son recibidas por esos nervios y transmitidas al cerebro, donde se elaboran los actos intelectuales. ¿Cuál es el proceso interno de la elaboración? ¿En qué consiste la naturaleza de ese órgano perceptor de relaciones á que llamamos *conciencia?* Eso nadie lo ha podido saber hasta ahora demostrativamente, ni jamás se llegará á saber; y la razón está indicada: nuestra idea del Yo se reduce á la idea de *algo que conoce*, y cuya esencia es *el mismo conocimiento;* un conocimiento del Yo sería *un conocimiento que se conoce á sí mismo*, ó sea la negación del conocimiento.

(1) «Todas las cosas que vemos alrededor de nosotros, procuramos conocerlas y nos ocupamos de ellas; mientras que somos extraños á aquella que está dentro de nosotros, y por la cual discurrimos, vivimos y somos.

¿Es acaso porque el espíritu es como el ojo, por medio del cual adquiere gradualmente sus conocimientos, y cuyos rayos no se *reflejan*, sino que divergen hacia afuera; que no se ve á sí mismo pero ve á las demás cosas?»

¿Y el no-Yo? ¿Lo conocemos acaso?

Para resolver esta cuestión, debemos recordar nuestra afirmación primera: *todo conocimiento es una percepción de diferencias*. El hecho del conocimiento implica la existencia de un no-Yo; pero la naturaleza del conocimiento implica también la imposibilidad absoluta de conocer lo que en ese *Yo* hay de común con lo demás. Yo puedo saber en qué se distingue un objeto A de un objeto B, valiéndome de los datos que mi percepción me proporciona, pero no puedo averiguar sustancialmente lo que haya de común, porque mi entendimiento sólo es perceptor de diferencias, y lo que á veces llamo *común* en un grupo, no es sino el carácter *diferencial* de ese grupo con relación á otro. Sé, por ejemplo, que

$$A = F(a + b + c + e)$$

y que

$$B = F(a + b + c + d),$$

por lo cual digo que $A + B$, en relación con D, forman un grupo aparte, siendo

$$D = F(a + b + f + g),$$

porque

$$A + B = F(a + b + c.....),$$

mientras que

$$D = F(a + b.....).$$

Sé también que $A + B + D$ forman otro grupo aparte, en relación con

$$C = F(a + h + i + j),$$

porque

$$A + B + D = F(a + b.....),$$

mientras que

$$C = F(a.....).$$

Pero si se me pregunta lo que es *a*, yo sólo podría decir: lo que no es *b*, ni *c*, ni *d*...

Hagamos ahora aplicación de estos principios á las diferentes disciplinas que componen la enciclopedia científica (1).

* * *

Empecemos por la *Matemática*, la *ciencia exacta* por excelencia. Conviénese en afirmar que la Matemática es la ciencia de la cantidad, ora expresada por números (Aritmética), ora por símbolos en que se prescinde de todo valor numérico (Algebra).

Ahora bien ¿qué es la *cantidad?* Prescindiendo de otras definiciones (porque los matemáticos, á pesar de la *exactitud* de su ciencia, varían notablemente al definir su objeto), fijémonos en aquella que parece más propia, y que reproduce el concepto aristotélico de esa categoría: *cantidad es todo aquello que se concibe como compuesto de partes y divisible en ellas* (2), por ejemplo, el número, el espacio y el tiempo.

Según esta definición, el *principio* de la Matemática queda de hecho excluído de ella, como indefinible é incognoscible. En efecto: el principio del número, como de toda división, es la *unidad*, y el concepto

(1) Entrego estas consideraciones (si es que pueden hincarles el diente) á la reflexión de los *filósofos*, de Academia ó de secta, los cuales no me admitirán en su seno, por aquello de abominar yo de todos los cenáculos y hablar siempre con clara y sincera expresión. Y la verdad es que me alegro:

«Admis enfin, aurai-je alors,
pour tout esprit, l'esprit de corps?
Il rend le bon sens, quoi qu'on dise,
solidaire de la sottise.»

(Béranger - *Chansons*).

(2) *Elementos de Matemáticas*, por D. Joaquín María Fernández y Cardín. 14.ª ed. Madrid, 1881. *Aritmética*, pág. 1. — Es este uno de los mejores tratados de Matemáticas elementales que se han escrito en España.

que de la unidad absoluta tenemos es enteramente vacío, como de carácter *negativo: lo que no se compone de partes, ni es divisible.* Si negamos la existencia de la unidad, negamos la existencia del número (todo número es un compuesto de unidades); pero la unidad no la concebimos positivamente. El matemático, al dividir arbitrariamente una supuesta unidad, admite de hecho la unidad indivisible, porque, por ejemplo, $\frac{1}{2}$ es una unidad indivisible, con relación á la mitad de un entero, ya que

$$\frac{1}{2} : 2,$$

deja de ser $\frac{1}{2}$, convirtiéndose en

$$\frac{1}{2} : 2 = \frac{1}{4},$$

y

$$\frac{1}{4} : 2 = \frac{1}{8};$$

y los conceptos de $\frac{1}{4}$ y de $\frac{1}{8}$ son enteramente distintos del de $\frac{1}{2}$.

Además, por lo mismo que el matemático se atiene siempre á una de las relaciones más simples, es decir, á una sola de las categorías, está constantemente muy alejado de la realidad. Tomemos, por ejemplo, una razón:

$$\frac{A}{B}$$

y establezcamos una igualdad con otra razón:

$$\frac{A}{B} = \frac{C}{D};$$

de donde el término extremo D:

$$D = \frac{BC}{A},$$

porque:

$$\left(\frac{A}{B}=\frac{C}{D}\right)=\left(\frac{A\times BD}{B}=\frac{C\times BD}{D}\right)=\left(AD=CB\right).$$

Pero las letras son aquí símbolos de infinitos números, y los números á su vez son símbolos de infinitas realidades. Supongamos un caso práctico. Se nos pregunta: *en una expedición hay víveres para 60 días, y se cree que aquella ha de durar hasta 80 días ¿qué parte de ración habrá de darse á cada individuo para que los víveres duren esos 80 días?* Entonces, la proporción:

$$\frac{A}{B}=\frac{C}{D},$$

se convierte en esta otra:

$$\frac{80}{60}=\frac{1}{x},$$

de donde:

$$x = \frac{60\times 1}{80}=\frac{3}{4}\text{de ración.}$$

Pero ¿donde está la *exactitud* de semejante raciocinio? En una relación simplicísima, la de la *cantidad*, que en lo real no se da nunca aislada. Por eso puede suceder que si la resistencia física del individuo A es mayor que la del individuo B, la ración 1 del primero. disminuída á $\frac{3}{4}$, baste para sostenerle los 80 días, pero la ración 1 del segundo, disminuída en la misma proporción, no sea suficiente para sostener á B, y éste

sucumba antes de llegar al término del viaje. De donde resulta que la igualdad matemática,

$$\frac{A}{B}=\frac{C}{D}$$

deja de ser *exacta* en cuanto sustituimos los símbolos con realidades, porque de que una ración baste para 60 días, no se infiere que $\frac{3}{4}$ de ración basten para 80. Cierto que, en abstracto,

$$\frac{80}{60}=\frac{1}{0,75},$$

pero el 0,75 que con relación á $\frac{1a}{80}$ viene á representar la unidad, puede representar $\frac{1}{2}$ de unidad con relación á $\frac{1b}{80}$, si la resistencia de a es doble que la de b.

El matemático que censura la inseguridad del metafísico no debe, por consiguiente, olvidar:

1.° Que el *principio* de su ciencia es tan incomprensible como el de la ciencia del segundo;

2.° Que, en sus razonamientos, parte siempre de una *hipótesis* (que A es igual á B), sin que sea totalmente inadmisible, por lo tanto, la afirmación de una hipótesis contraria (v. gr. $A = A + A\ B$, como se dice, con otro sentido ciertamente, en el *Algebra de la Lógica)* (1).

Lo mismo puede decirse de la Geometría, ó sea de la Matemática de la cantidad en el espacio. Se habla de las propiedades de la recta y de las propiedades de la curva, pero ¿quién ha visto en la realidad una línea

(1) L. Couturat: *L'Algèbre de la Logique.* París 1905. Pág. 13.

que con propiedad pueda calificarse de uno ú otro modo? Cuando se formula el teorema de que por un punto *O* de una recta *A B*, sólo puede pasar una perpendicular *O P*, sólo se trata de abstracciones; ni el punto *O*, ni la recta *A B*, ni la perpendicular *O P*, son entidades reales; se trata de meras *hipótesis*. Del mismo modo que supongo la existencia de una recta pura *A B*, puedo suponer la existencia del *Humano capiti* de Horacio. Ni la recta ni el monstruo me los ofrece la realidad.

* * *

El mismo sentimiento de cierta unidad latente y por sí misma incognoscible, se descubre en la ciencia que estudia aquellos fenómenos de los cuerpos en los que éstos no experimentan ninguna modificación, ó sea en la *Física*.

Desde los tiempos de Aristóteles hasta nuestros días, aunque con un sentido muy distinto, se entiende que el *movimiento* es el objeto fundamental de la Física. A la *causa* del movimiento se llama *fuerza* (1). El movimiento, á su vez, se considera como una propiedad de la *materia*.

Si pedimos á un físico la explicación clara de esos términos: *materia, movimiento, fuerza*, se verá sumamente perplejo, porque, al emplearlos, penetramos en la tenebrosa región de las sombras,

> «Noi veggiam come quei ch' ha mala luce
> le cose, disse, che ne son lontano;
> cotanto ancor ne splende 'l sommo duce.»
>
> (DANTE — *Inferno*, canto X).

(1) «On appelle *force*, toute cause capable de produire ou de modifier le mouvement.» E. Fernet: *Cours élémentaire de Physique*. Paris, 1899. Pág. 27.

Si colgamos del extremo de un hilo una bala de plomo y cogemos el otro extremo, el esfuerzo que tenemos que hacer para sostener el cuerpo, nos indica que éste parece hallarse solicitado por *algo*, á lo cual damos el nombre de *fuerza*. Pero ¿qué es en sí misma la fuerza? Algo totalmente incógnito. Decir que es la *causa* del movimiento no es dar explicación satisfactoria, puesto que la causa no nos enseña el *qué*, sino el *por qué* de los fenomenos. Cuando yo pregunto qué es el vino, no pregunto cuál es la causa de la embriaguez, sino cuál es la naturaleza de aquella sustancia; pudiera suceder que uno estuviese embriagado sin haber bebido vino.

«No sabemos nada ó casi nada — escribe Balfour Stewart (1) — de la estructura y de las propiedades elementales de la materia orgánica ó inorgánica. Hay, sin embargo, ciertos casos en que un gran número de partículas están enlazadas unas con otras, de modo que obran como una sola individualidad, y nos es posible entonces predecir su acción; así, observando el sistema solar, el astrónomo llega á predecir con una exactitud perfecta la posición de los diversos planetas ó de la luna. Lo mismo acontece en los negocios humanos, donde encontramos la acción general de un gran número de individuos cuyo conjunto constituye una nación, y el hombre de Estado, estudiando la acción y la reacción recíprocas de las diferentes naciones, realiza una obra análoga á la del astrónomo. Pero si pedimos al astrónomo ó al hombre de Estado que elija una partícula aislada ó un sér humano aislado y nos prediga los movimientos que ejecutarán, uno y otro hallará que su ciencia no le sirve para el caso.»

Según los principios tradicionales de la Física, la

(1) *La conservation de l'énergie.* París, G. Baillière, 1875. Págs. 2-3.

materia está continuamente en movimiento. Fuerza y materia están, pues, estrechamente unidas, y todo *cuerpo* se nos muestra como un conjunto de fuerzas. Además de la materia común ó ponderable, existe otra materia *invisible* y no sujeta á la gravedad, llamada *éter* ó materia imponderable. El movimiento no es otra cosa que la existencia sucesiva del cuerpo en diversos puntos del espacio.

Esa era la teoría que tuvo su más brillante expresión en *La unidad de las fuerzas físicas* del P. A. Secchi (1864). Pero la corriente va hoy por otro camino, más *unitario* todavía. Según las nuevas teorías, representadas por el eminente Gustavo Le Bon y por el Profesor P. De Heen, teorías en cuya formación ha entrado por mucho el estudio de los cuerpos llamados radio-activos (v. gr. el uranio), la materia, que antes se suponía indestructible, se desvanece lentamente por la disociación continua de los átomos ó elementos que la componen; los productos de la desmaterialización de los átomos contituyen sustancias intermediarias, por sus propiedades, entre los cuerpos ponderables y el éter imponderable, es decir, entre dos mundos que se consideraban hasta ahora como profundamente separados; la materia, que en otro tiempo se consideró como cosa inerte, que no podía restituir sino la energía que primero se le había comunicado, es, por el contrario, un colosal depósito de energía — la energía intra-atómica — que puede gastar sin pedir prestado nada al exterior; por último, de la energía intra-atómica que se manifiesta durante la disociación de la materia, resultan la mayor parte de las fuerzas del universo, y especialmente la electricidad y el calor solar. Así debe afirmarse, según estas teorías, que la materia y la energía no son cosas distintas, sino una misma cosa bajo aspectos distintos. Toda fenomena-

lidad es una transformación de equilibrio: cuando las transformaciones de equilibrio son rápidas, las llamamos *electricidad*, *calor*, *luz*, etc.; cuando esas transformaciones son más lentas, les damos el nombre de *materia*.

En la radiación cathódica, lo mismo que en la radioactividad, la materia se transforma evidentemente en algo que no puede ser la materia ordinaria, puesto que *no conserva ninguna de sus propiedades*. Ese *algo* constituye un mundo intermedio entre la materia y el éter, considerando á éste como: «la primera fuente y el último término de las cosas, el substratum de los mundos y de todos los seres que se agitan en su superficie.»

Pero ¿qué es el éter? «Sa nature intime — escribe Le Bon (1) — demeure un irritant mystère». Sólo se puede asegurar que es *imponderable*, y suponer que tiene una masa, y que de la condensación de esta masa, efectuada en los orígenes del mundo por un mecanismo *enteramente desconocido*, provienen los átomos, elementos de los cuerpos.

Unificadas la materia y la fuerza, el desconocimiento del objeto es mayor, como era de esperar, una vez reducidas las diferencias. Se llega al *éter* como elemento fundamental del Universo, y, al preguntar qué es, nos encontramos con el *misterio*. «Una *cosa* nos es conocida por sus propiedades; un sujeto está determinado por sus atributos. Ahora bien, la *cosa* no es, en realidad, más que el punto de reposo deseado por nuestro pensamiento. Nosotros no conocemos más que las propiedades y su reunión en un algo desconocido, cuya hipótesis es una ficción de nuestro espíritu,

(1) *L'Évolution de la Matière*. París, E. Flammarion, 1905. Página 87.

pero, según parece, una ficción necesaria é imperiosamente exigida por nuestra organización.» (1)

* * *

En el umbral de la ciencia que estudia los cambios de estado de los cuerpos, ó sea la Química, encontramos asimismo una *hipótesis:* la de la existencia de ciertas masas elementales, llamadas *moléculas,* que no podrían dividirse sin alterar las propiedades que antes tenía la materia; otra *hipótesis,* la de Ampère, según la cual todos los gases contienen, por unidad de volumen, en las mismas condiciones de temperatura y de presión, idéntico número de moléculas, hipótesis que sirve de base á la determinación del *peso molecular;* y dos leyes, la de Gay-Lussac y la de Mariotte, que no son por completo *exactas* en su aplicación á la realidad (2).

Pero si después nos fijamos en cada uno de los cuerpos que estudia la Química, veremos que todo lo que acerca de ellos sabemos, se reduce á circunstancias externas, que nada nos dicen acerca de la *individualidad* de esas sustancias. ¿Qué sabemos, por ej., del fósforo? Que es un cuerpo sólido, de color ambarino y olor *especial,* flexible y blando, de 1,83 de densidad; que es fusible á 44°,3; y que es insoluble en el agua, y soluble en ciertas sustancias (alcohol,

(1) F. A. Lange: *Histoire du Matérialisme.* Trad. Pommerol. París, C. Reinwald et Cie, 1879. T. II. pág. 230.

«Le...mot *création*..... pourrait se traduire par: *évolution de l'énergie constante et indestructible dans la substance immuable et éternelle.* Ce qu'il nous sera toujours impossible de connaître, c'est la nature de cette *substance,* et c'est là que s'arrête le savoir humain.» P. De Heen: *La Matière. Sa naissance, sa vie, sa fin.* Bruxelles, 1905. Pág. 114.

(2) M. A. Joannis: *Cours élémentaire de Chimie.* París, 1897. Página 13.

éter, y sobre todo sulfuro de carbono). Es como si preguntásemos quién es Sócrates y se nos respondiera que es un sér físico, de color moreno, de olor *especial*, blando al tacto, de *n* kilogramos de peso é incapaz de resistir m^0 bajo 0 y l^0 sobre 0 sin que le sobrevenga la muerte. Nosotros podemos admitir que todos estos datos convengan á Sócrates, pero lo que deseamos saber de él es algo más íntimo, más esencial; no preguntamos cuál es su color, ni su dureza, ni su peso, ni su olor, ni su resistencia física, sino cuál es el *sujeto* de todas esas cualidades, porque todas, absolutamente todas, pueden cambiar y alterarse, sin que el sujeto deje de ser Sócrates. Y otro tanto acontece en la Química: en un óxido de hierro, por ejemplo, debe haber oxígeno y hierro, pero en él estos elementos están completamente transformados, sin poseer ninguna de las propiedades que antes les caracterizaban y que se pueden volver á obtener mediante una disociación. Por eso W. Ostwald, eminente profesor de química en la Universidad de Leipzig, afirma rotundamente que *los elementos no pueden subsistir como tales en las combinaciones químicas.* Es una propiedad fundamental del aluminio no descomponer el agua en frío y no oxidarse á la temperatura ordinaria; pues bien, mediante ciertos procedimientos, esa propiedad puede desaparecer radicalmente, y así lo ha demostrado de un modo experimental Gustavo Le Bon (1). Esto quiere decir que tales propiedades, que de ordinario nos sirven para distinguir unos cuerpos de otros, no son sustanciales, y que, ó las sustancias individuales nos son por completo desconocidas *(indiferenciables* por esencia), ó que no existen como tales sustancias individuales, sino como manifestaciones de

(1) *L'Évolution de la Matière.* Págs. 259 y 263.

una sustancia universal que nos es también desconocida, en razón de su *unidad* absoluta.

* * *

La Astronomía ó Física celeste es, en sus fundamentos, una serie continuada de *hipótesis:* sobre el origen de la Tierra, sobre la constitución solar, sobre las nebulosas, sobre los cometas, etc., etc. La misma aplicación de la ley de la gravitación universal á los cuerpos celestes, considerando la atracción recíproca como *causa* única y eficaz de sus movimientos, no pasa de ser otra hipótesis (1). Y el campo de nuestra ignorancia es tan enorme, que, en general, no conocemos, ni la distribución en el espacio, ni los movimientos, casi imperceptibles, de esos soles diseminados por el cielo, á que llamamos *estrellas.* Ni siquiera podemos formar concepto de sus dimensiones.

Toda cuestión de orígenes es una cuestión oscura y en que hemos de proceder por tanteos. Tal acontece con el origen de la raza humana en la Historia Natural del hombre, ó con el principio de la generación en Fisiología. En esta última ciencia, reduciendo las diferencias en el análisis, llegamos á encontrar como substratum de los fenómenos vitales el protoplasma, de cuya composición elemental sólo sabemos que en ella entran los catorce cuerpos simples: C, O, H, N, S, F, Cl, K, Na, Ca, Mg, Fe, Si, Fl. Ahora bien, acabamos de ver cuán ilusorio es nuestro conocimiento

(1) M. Guiraudet: *Notions d'Astronomie Descriptive.* París, 1870. Pág. 138.

Acerca de la crítica que la ciencia moderna hace de la *atracción newtoniana,* de la hipótesis de las *fuerzas centrales,* del principio de *inercia,* y, en general, de los fundamentos de la Mecánica, de las Matemáticas puras y de la Física-Matemática, véase el discurso de D. José Echegaray, leído en la Universidad Central en la solemne inauguración del curso de 1905 á 1906.

de cada uno de estos cuerpos. Por otra parte, en el estado actual de la ciencia es imposible referir todos los fenómenos vitales á las leyes de la Física y de la Química (1).

Y si de las ciencias teóricas pasamos á las prácticas (propiamente llamadas *artes)*, la dificultad del conocimiento científico salta á la vista, porque todo es absolutamente empírico y carece de explicación sustancial. Tal acontece de un modo especial en la Medicina. ¿Por qué la quinina es un febrífugo? ¿Por qué el citrato de cobre es adecuado para el tratamiento del tracoma? Suponiendo que la propiedad sea exacta (y el averiguarlo constituye el mayor triunfo en Medicina), el hecho permanece inexplicable, es un verdadero *misterio.* Si el saber es, como decía Aristóteles, conocer la *causa,* nada de esto es *sabiduría.*

* * *

En las demás disciplinas, la Historia puede algunas veces ser asunto de mera curiosidad, porque, cuando un problema está resuelto, lo que interesa es estudiar la solución y las consecuencias que de ella se infieren. Pero, en Filosofía, la Historia es lo que primero y principalmente interesa conocer, porque el problema no se ha resuelto. Por eso ha dicho Nietzsche, quizá con alguna exageración, que, en la actualidad, *toda la filosofía ha caído bajo el dominio de la historia* (2).

Así sucede que si existe algo entregado por completo á las disputas de los hombres, son los problemas filosóficos, y que hay disquisiciones de este género, como las del Idealismo absoluto germánico, que muy

(1) E. Hédon: *Précis de Physiologie.* París, O. Doin, 1896. Pág. 2.
(2) Vid. nuestro *Archivo de Historia de la Filosofía.* Madrid, 1905. Pág. 40.

bien podrían incluirse en la bella Literatura, en concepto de novelas más ó menos entretenidas. Una Metafísica, como ciencia del *Sér Absoluto,* es completamente imposible, porque nosotros no tenemos idea sino de lo relativo, aunque por eso mismo *sospechemos* la existencia de lo Absoluto.

Trátase del *alma,* como principio del movimiento en el animal, y, para los unos es un principio espiritual (es decir, un principio *inextenso* é *indivisible*), mientras que para los otros es un principio material *(extenso* y *divisible),* olvidando los primeros que nosotros no tenemos idea alguna de una realidad espiritual (por eso la definimos negativamente), y olvidando los segundos que la materia en sí misma nos es también por completo desconocida. «Si cada acto psíquico implica un objeto material, ¿por qué el anatómico no encuentra en el interior del cerebro esos objetos materiales? Debería vérseles, porque son materiales, luego son visibles. Debería vérseles con su aspecto y su color, ó explicársenos por qué no se les ve. En general, no se nos describen en el cerebro más que vibraciones moleculares. Pero nosotros no tenemos conciencia de ellas. ¿Dónde está, pues, aquello de que tenemos conciencia?» (1).

Se trata de la naturaleza del conocimiento de la realidad, y, para los unos, es inmediato y directo, mientras que para los otros es una *representación;* los primeros olvidan que el objeto se nos da siempre como sensación, y por consiguiente que el mundo no es más que un conjunto de sensaciones, pasadas, presentes y futuras; los segundos, como decía Hamilton,

(1) A. Binet: *L'Ame et le Corps.* París, E. Flammarion, 1905. Pág. 221. Recomiendo la lectura de este admirable libro, que figura entre lo mejor que ha producido la moderna filosofía francesa.

Véase también: G. Sergi: *La Psiquis en los fenómenos de la vida;* traducción M. Domenge Mir; Barcelona, 1907.

no caen en la cuenta de que la modificación mental de que se supone tenemos conciencia en la percepción *representa* la realidad ó no; si no la representa, no la conocemos; si la representa, ó el espíritu conoce la *realidad* de lo que representa, ó no; si la conoce, la hipótesis queda destruída al desaparecer la razón de su utilidad; si no la conoce, hay que suponer que el espíritu está ciegamente determinado á representar *verdaderamente* la realidad *que no conoce.* Lo que parece más probable es que «nuestro sistema nervioso, que nos sirve para entrar en relación con los objetos, nos impide, por otra parte, conocer su naturaleza. Es un órgano de comunicación con el mundo externo; es también, para nosotros, una causa de aislamiento. Nosotros no salimos nunca de nosotros mismos. Estamos amurallados» (1).

Tres conceptos, de frecuentísimo uso, encontramos en la Ontología: el Bien, la Verdad y la Belleza. ¿Sabemos lo que *son?* La variedad de opiniones acerca de ellos nos prueba que no. El Escolasticismo nos dirá, con Aristóteles, que Bien es «lo que todas las cosas apetecen»; pero, si precisamente lo que deseamos saber es *lo que todas las cosas apetecen!* Además, de semejante concepto se seguiría la no existencia del Bien, porque no hay absolutamente nada que todos unánimemente apetezcan. Nos dirá Santo Tomás de Aquino que Verdad es «la conformidad entre el entendimiento y la cosa», de lo cual se seguirá que, si la *cosa* no nos es conocida sino por el entendimiento, es imposible conocer la Verdad. Nos dirá San Agustín que Belleza es «la unidad en la variedad», de lo cual habrá de seguirse que el quebrado $\frac{1}{13579}$ es la repre-

(1) A. Binet: *Obra citada* pág. 24

sentación de la Belleza, lo cual repugna al sentido que ordinariamente damos á la palabra. Nuestra ignorancia, en suma, respecto á ese y á otros conceptos trascendentales que pudiéramos mencionar, es profunda y lamentable. Salomón lo dijo hace más de veintinueve siglos: «He visto acerca de todas las obras de Dios, que el hombre no puede alcanzar la obra que debajo del sol se hace, por la cual trabaja el hombre buscándola, *y no la hallará; aunque diga el sabio que la sabe, no por eso podrá alcanzarla.*» (*Ecclesiastés*, VIII, 17).

* * *

Y tal es, á nuestro juicio, el sentido del mito cuya evolución histórica hemos estudiado en la primera parte de esta obra. Psyquis es la Sabiduría, que todos los hombres reverencian y aman, pero de la cual ninguno toma posesión. Psyquis se enamora del Amor, porque el Amor enlaza y une, y la *unidad* parece ser lo característico de la Esencia. Pero mientras Psyquis tiene aspecto humano, no le es dable percibir la Esencia sin destruir la realidad que quiere disfrutar, del mismo modo que el niño, cuando rompe el juguete para ver *lo que tiene dentro,* se queda sin juguete. Psyquis, para conseguir su objeto, ha de pasar por rudas pruebas (las luchas de la Vida), después de las cuales logrará su unión con la Verdad, haciéndose de la misma naturaleza que ella, inmortal y eterna, merced á la muerte y aniquilamiento de su apariencia humana. A esta conclusión tendía también la filosofía índica (y ya sabemos que á la India es preciso recurrir para encontrar la primera forma del mito), cuando decía que de la ignorancia (*avijjâ* = el noconocimiento) provienen las formaciones *(sankhârâ)*, y de éstas el conocimiento *(viññâṇa)*. La Ciencia hu-

mana es una verdadera Ignorancia; lo que más nos importa saber, eso es lo que desconocemos. Pero hay un consuelo: el que más lucha por salir de la Ignorancia, es el que más merece la Verdad, aunque no penetre jamás en sus dominios. Psyquis buscó á Cupido; si no hubiera sufrido por buscarle, no habría logrado el Amor y la Inmortalidad.

Cuando de noche, en medio del campo, lejos de toda habitación y de todo rumor humanos, contemplamos el grandioso espectáculo del cielo estrellado, un solemne recogimiento nos embarga. El silencio de la inmensidad que nos rodea, parécenos la quietud formidable de un gigantesco animal que descansa y sobre el cual inconscientemente hemos venido, sin saber cuándo llegará el momento de que despierte y nos aniquile. Los aromas que el aire nos trae, aseméjanse al hálito de aquella bestia colosal. La titilación de las estrellas es el parpadeo de sus infinitos ojos, que picarescamente hacen escarnio de nuestra pequeñez y de nuestro asombro ante lo impenetrable del Misterio.

AQUÍ TERMINA LA HISTORIA DEL MITO DE PSYQUIS

APÉNDICE

APULEI MADAURENSIS

FABELLA DE PSYCHE

(Ex libris IV, V et VI *Metamorphoseon*)

(Apulei Fabella) (1)

Erant in quadam civitate rex et regina. Hi tres numero filias, forma conspicuas, habuere. Sed maiores quidem natu, quamvis gratissima specie, idonee tamen celebrari posse laudibus humanis credebantur; at vero puellæ iunioris, tam præcipua, tam præclara pulchritudo, nec exprimi, ac ne sufficienter quidem laudari sermonis humani penuria poterat. Multi denique civium, et advenæ copiosi, quos eximii spectaculi rumor studiosa celebritate congregabat, inaccessæ formonsitatis admiratione stupidi, et admoventes oribus suis dexteram, primore digi-

(Traducción de DIEGO LÓPEZ DE CORTEGANA) (2)

Éranse en una cibdad un rey é una reina, y tenian tres hijas muy hermosas, de las cuales dos de las mayores, como quier que eran hermosas é bien dispuestas, podian ser alabadas por loores de hombres, pero la más pequeña, era tanta su hermosura, que no bastan palabras humanas para poder exprimir ni suficientemente alabar su belleza. Muchos de otros reinos é ciudades, á los cuales la fama de su hermosura ayuntaba, espantados con admiración de su tan grande hermosura, donde otra doncella no podia llegar, poniendo sus manos á la boca y los dedos esten-

(1) Sigo, con algunas variantes, la edición de J. Van der Vliet (Lipsiae, Teubner: 1897).

(2) Según el ejemplar R-3393 de la Bibl. Nac. de Madrid.

to in erectum pollicem residente, ut ipsam prorsus deam Venerem, religiosis adorationibus venerabantur.

Iamque proximas civitates, et attiguas regiones fama pervaserat, deam, quam cærulum profundum pelagi peperit, et ros spumantium fluctuum educavit, iam numinis sui passim tributa venia, in mediis conversari populi cœtibus: vel certe rursum novo cælestium stillarum germine, non maria, sed terras, Venerem aliam virginali flore præditam pullulasse. Sic immensum procedit in dies opinio: sic insulas iam proxumas, et terræ plusculum, provinciasque plurimas fama porrecta pervagatur. Iam multi mortalium longis itineribus, atque altissimis maris meatibus, ad sæculi specimen gloriosum confluebant. Paphon nemo, Cnidon nemo, ac ne ipsa quidem Cythera ad conspectum deæ Veneris navigabant. Sacra diæ prætereuntur; templa deformantur; pulvinaria spernuntur: cærimoniæ negleguntur; incoronata simulacra, et aræ viduæ frigido cinere fœdatæ. Puellæ supplicatur, et in humanis vultibus deæ tantæ numina placantur, et in matutino progressu virginis, victimis et epulis Veneris absentis nomen propitiatur, eamque per plateas commeantem populi frequenter floribus sertis et solutis adprecantur.

didos, assi como á la diosa Venus con sus religiosas adoraciones la honrraban é adoraban. Yá la fama corria por todas las ciudades y regiones cercanas que ésta era la diosa Venus, la cual nació en el profundo piélago de la mar y el rocío de sus ondas la crió. Yá decian assí mesmo que otra diosa Venus, por influición de las estrellas del cielo, habia nascido otra vez, no en la mar pero en la tierra, conversando con todas las gentes, adornada de flor de virginidad. Desta manera su opinión procedia de cada dia, que yá la fama desta era derramada por todas las islas de alderredor y en muchas provincias de la tierra; muchos de los mortales venian de luengos caminos, assí por la mar como por tierra, á ver este glorioso spectáculo que habia nascido en el mundo. Yá nadie queria navegar á ver la diosa Venus, que estaba en la cibdad de Pafo, ni tampoco á la isla de Gnión, ni al monte Citherón, donde le solian sacrificar; sus templos eran yá destruidos, sus sacrificios olvidados, sus cerimonias menospreciadas, sus státuas estaban sin honrra ninguna, sus aras y altares, sucias é cubiertas de ceniza fría. A esta donzella suplicaban todos, y debajo de vulto humano adoraban la magestad de tan gran diosa é cuando de mañana se levantaban, todos le sa-

Hæc honorum cælestium ad puellæ mortalis cultum immodica translatio, veræ Veneris vehementer incendit animos: et, inpatiens indignationis, capite quassanti fremens altius, sic secum disserit: En rerum naturæ prisca parens, en elementorum origo initialis, en orbis totius alma Venus, quæ cum mortali puella partiario maiestatis honore tractor et nomen meum cælo conditum terrenis sordibus profanatur! Nimirum communi numinis piamento vicariæ venerationis incertum sustinebo, et imaginem meam circumferet puella moritura. Frustra me pastor ille, cuius iustitiam fidemque magnus comprobavit Iuppiter, ob eximiam speciem tantis prætulit deabus. Sed non adeo gaudens ista, quæcumque est, meos honores usurpaverit. Iam faxo huius etiam ipsam inlicitæ formonsitatis pæniteat.

Et vocat confestim puerum suum, pinnatum illum, et satis temerarium: qui malis suis moribus contempta disciplina publica, flammis et sagittis armatus, per alienas domos nocte discurrens, et omnium matrimonia corrumpens, impune committit tanta flagitia, et nihil prorsus boni facit. Hunc, quanquam genuina licentia procacem, verbis quoque insuper stimulat et perducit ad illam civitatem, et Psychen (hoc enim nomine puella

crificaban con sacrificios é manjares, como sacrificaban á la diosa Venus. Pues cuando iba por la calle ó passaba alguna plaza, todo el pueblo, con flores é guirnaldas de rosas, le suplicaban é honrraban. Esta grande translación de honrras celestiales á una moza mortal, encendió muy reciamente de ira á la verdadera diosa Venus, é con mucho enojo mesciendo la cabeza, é riñendo entre sí, dijo desta manera: «¡Veis aquí yo, que soy la primera madre de la natura de todas las cosas; yo, que soy principio é nascimiento de todos los elementos; yo, que soy Venus, criadora de todas las cosas que hay en el mundo, soy tratada en tal manera que en la honrra de mi magestad haya de tener parte y ser mi aparcera una moza mortal, y que mi nombre, formado y puesto en el cielo, se haya de profanar en suciedades terrenales. ¿Tengo yo de suffrir que tengan á cada dubda si tengo yo de ser adorada ó esta donzella, y que haya de tener comunidad comigo? ¿Y que una moza que ha de morir, tenga mi gesto que piensen que so yo? Segun esto, por demás me juzgó aquel pastor que por mi gran hermosura me prefirió á tales diosas, cuyo juicio é justicia aprobó aquél gran Júpiter. Pero ésta, quien quiera que es, que ha robado é usurpado

nuncupabatur) coram ostendit. Et tota illa perlata de formonsitatis æmulatione fabula, gemens ac fremens indignatione. Per ego te, inquit, maternæ caritatis fœdera deprecor, per tuæ sagittæ dulcia vulnera, per flammæ istius mellitas uredines, vindictam tuæ parenti, sed plenam tribue: et in pulchritudinem contumacem severiter vindica; idque unum et præ omnibus unicum volens effice. Virgo ista amore flaglantissimo teneatur hominis extremi; quem et dignitatis et patrimonii simul et incolumitatis ipsius fortuna-damnavit, tamque infirmi, ut per totum orbem non inveniat miseriæ suæ comparem.

Sic effata, et osculis hiantibus filium diu ac pressule saviata, proximas oras reflui litoris petit, plantisque roseis vibrantium fluctuum summo rore calcato, ecce iam profundum maris sudo resedit vertice, et ipsum quod incipit velle, statim quasi pridem præceperit, non moratur marinum obsequium. Adsunt Nerei filiæ, chorum canentes, et Portunus cærulis barbis hispidus, et gravis piscoso sinu Salacia, et auriga parvulus delphini Palæmon, iam passim maria persultantes Tritonum catervæ. Hic concha sonaci leniter bucinat: ille serico tegmine flagrantiæ solis obsistit inimici: alius sub oculis dominæ speculum progemi honrra, no habrá placer dello; ¡yo le haré que se arrepienta desto y de su illícita hermosura!» E luego llamó á Cupido, aquél su hijo con alas, que es assáz temerario é osado, el cual, con sus malas costumbres, menospreciada la auctoridad pública, armado con saetas é llamas de amor, discurriendo de noche por las casas agenas, corrompe los casamientos de todos, é sin pena ninguna comete tantas maldades, que cosa buena no hace. A éste, como quier que de su propia natura él sea desvergonzado, pedigueño y destruidor, pero, demás desto, ella le encendió más con sus palabras, y llevólo á aquella ciudad donde estaba esta doncella que se llamaba Psiche, y mostrógela, diciéndole con mucho enojo, gimiendo é cuasi llorando, toda aquella historia de la semejanza emvidiosa de su hermosura, diciéndole en esta manera: «Oh hijo, yo te ruego, por el amor que tienes á tu madre, y por las dulces llagas de tus saetas, é por los sabrosos fuegos de tus amores, que tu des cumplida venganza á tu madre, y véngala contra la hermosura rebelde ó contumaz desta mujer, é sobre todas las otras cosas has de haber una, la cual es que esta doncella sea enamorada de muy ardiente amor de hombre de poco é bajo estado, al cual la for-

rit: curru biiuges alii subnatant. Talis ad Oceanum pergentem Venerem comitatur exercitus.

Interea Psyche cum sua sibi perspicua pulchritudine nullum decoris sui fructum percipit. Spectatur ab omnibus, laudatur ab omnibus: nec quisquam, non rex, non regius, nec de plebe saltem, cupiens eius nuptiarum petitor accedit. Mirantur quidem divinam speciem, sed ut simulacrum fabre politum mirantur omnes. Olim duæ maiores sorores, quarum temperatam formonsitatem nulli diffamarant populi, procis regibus desponsæ, iam beatas nuptias adeptæ: sed Psyche virgo vidua, domi residens, deflet desertam suam solitudinem, ægra corporis, animi saucia; et, quamvis gentibus totis complacitam, odit in se suam formonsitatem.

Sic infortunatissimæ filiæ miserrimus pater, suspectatis cælestibus odiis, et iræ Superum metuens, dei Milesii vetustissimum percontatur oraculum: et tanto numine precibus et victimis ingratæ virgini petit nuptias et maritum. Sed Apollo, quanquam Græcus et Ionicus, propter Milesiæ conditorem, sic latina sorte respondit:

Montis in excelsi scopulo rex siste puellam
Ornatam mundo funerei thalami:
Nec speres generum mortali stirpe creatum,
Sed sævum atque ferum, vipereumque malum;

tuna no dió dignidad de estado, ni patrimonio, ni salud. Y sea tan bajo, que en todo el mundo no falle otro semejante á su miseria.» Después que Venus hobo hablado esto, besó é abrazó á su hijo, y fuese á la ribera de un rio que estaba cerca, donde con sus pies hermosos holló el rocío de las ondas de aquél rio, y dende se fué á la mar, adonde todas las ninfas de la mar le vinieron á servir é facer lo que ella queria, como si otro dia antes ge lo hobiesse mandado. Allí vinieron las hijas de Nereyo cantando, y el dios Portuno, con su áspera barba del agua de la mar, y con su muger Salacia, y Palemon, que es guiador del delfín. Pues las compañas de los Tritones, saltando por la mar, unos tocan trompetas, otros traian un palio de seda, porque el sol su enemigo no le tocasse, otro pone el espejo delante los ojos de la señora. Desta manera, nadando con sus carros por la mar, todo este ejército acompañó á Venus hasta el mar oceano. Entretanto, la doncella Psiches, con su hermosura sola para sí, ningún fruto rescebia della. Todos la miraban y todos la alababan, pero ninguno que fuesse rey ni de sangre real, ni aun siquiera del pueblo la llegó á pedir, diciendo que se queria casar con ella. Maravillabanse de ver su divina hermosura,

Qui pinnis volitans super æthera, cuncta fatigat,
Flammaque et ferro singula debilitat:
Quem tremit ipse Iovis: quo numina terrificantur:
Flumina quem horrescunt et stygiæ tenebræ.

Rex olim beatus. affatu sanctæ vaticinationis accepto, piger tristisque retro domum pergit, suæque coniugi præcepta sortis enodat infaustæ. Mæretur, fletur, lamentatur diebus pluscullis. Sed diræ sortis iam urguet taeter effectus. Iam feralium nuptiarum miserrimæ virgini choragium struitur. Iam tædæ lumen atræ fuliginis cinere marcescit: et sonus tibiæ zygiæ mutatur in querulum lydium modum, cantusque lætus Hymenæi lugubri finitur ululatu: et puella nuptura deterget lacrimas ipso suo flammeo. Sic adfectæ domus triste fatum cuncta etiam civitas congemebat, luctuque publico confestim congruens edicitur iustitium.

Sed monitis cælestibus parendi necessitas misellam Psychen ad destinatam pœnam efflagitabat. Perfectis igitur feralis thalami cum summo mærore sollemnibus, toto prosequente populo, vivum producitur funus: et lacrimosa Psyche comitatur non nuptias, sed exequias suas. Ac, dum mæsti parentes, et tanto malo perciti, nefarium facinus perficere cunctantur, ipsa illa filia talibus eos adhortatur vocibus: Quid infelicem senectam fletu diutino cruciapero maravillabanse como quien vee una státua polidamente fabricada. Las dos hermanas mayores, porque eran templadamente hermosas, no eran tanto divulgadas por los pueblos, é habian sido desposadas con dos reyes que las pidieron en casamiento, con los cuales ya estaban casadas y con buena ventura apartadas en su casa. Mas esta doncella Psiches, estaba en casa del padre llorando su soledad, é siendo vírgen, era viuda, por la cual causa estaba enferma en el cuerpo y llagada en el corazón. Aborrescia en si su fermosura, como quier que á todas las gentes pareciesse bien. El mezquino padre desta desventurada hija, sospechando que alguna ira é odio de los dioses celestiales hobiesse contra ella, acordó de consultar el oráculo antiguo del dios Apolo, que estaba en la cibdad de Milesia, y con sus sacrificios y offrendas suplicó á aquel dios que diesse casa y marido á la triste de su hija. Apolo, como quier que era greco y de nación yonia, por razón del que habia fundado aquella cibdad de Milesia, pero respondió en latín estas palabras: «Pornás esta moza, adornada de todo aparato de llanto y luto, como para enterrarla, en una piedra de una alta montaña, y déjala allí. No esperes yerno que sea nascido de linaje mortal,

tis? Quid spiritum vestrum, qui magis meus est, crebris heiulatibus fatigatis? Quid lacrimis inefficacibus in vestris oculis mea lumina fœdatis? Quid ora mihi veneranda laceratis? Quid canitiem scinditis? Quid pectora, quid ubera sancta tunditis? Hæc erant vobis egregiæ formonsitatis meæ præclara præmia. Invidiæ nefariæ letali plaga percussi, sero sentitis. Cum gentes et populi celebrarent nos divinis honoribus, cum novam me Venerem ore consono nuncuparent: tunc dolere, tunc flere, tunc me iam quasi peremptam lugere debuistis. Iam sentio, iam video, solo me nomine Veneris perisse. Ducite me, et, cui sors addixit, scopulo sistite. Festino felices istas nuptias obire; festino generosum illum maritum meum videre. Quid differo? quid detrecto venientem, qui totius orbis exitio natus est?

Sic profata virgo conticuit: ingressuque iam valido pompæ populi prosequentis sese miscuit. Itur ad constitutum scopulum montis ardui: cuius in summo cacumine statutam puellam cuncti deserunt: tædasque nuptiales, quibus præluxerant ibidem lacrimis suis extinctas relinquentes deiectis capitibus domuitionem parant, et miseri quidem parentes eius tanta clade defessi clausæ domus abstrusi tenebris perpetuæ nocti sese dedidere.

mas espéralo fiero y cruel, y venenoso como serpiente, el cual, volando con sus alas, fatiga todas las cosas sobre los cielos, y con sus saetas y llamas doma y enflaquece todas las cosas, al cual el mismo dios Júpiter teme y todos los otros dioses se espantan, los rios y lagos del infierno le temen.» El rey, que siempre fué próspero y favorescido, como oyó este vaticinio y respuesta de su pregunta, triste y de mala gana tornóse para trás á su casa. El cual dijo y manifestó á su mujer el mandamiento que el dios Apolo habia dado á su desdichada suerte, por lo cual lloraron y plantearon algunos dias. En esto yá se llegaba el tiempo que habian de poner en effecto lo que Apolo mandaba, de manera que comenzaron á aparejar todo lo que la doncella habia menester para sus mortales bodas. Acendieron la lumbre de las hachas negras con hollín y ceniza, é los instrumentos músicos de las bodas se mudaron en lloro é amargura, los cantares alegres en luto y lloro; é la doncella que se habia de casar, se limpia las lagrimas con el velo de alegria. De manera que el triste hado de esta casa hacia llorar á toda la ciudad. La cual, como se suele hacer en lloro público, mandó alzar todos los oficios, y que no hobiesse juicio ni juzgado. El padre,

Psychen autem paventem ac trepidam et in ipso scopuli vertice deflentem mitis aura molliter spirantis Zephyri, vibratis hinc inde laciniis et reflato sinu, sensim levatam suo tranquillo spiritu vehens paulatim per devexa rupis excelsæ, vallis subditæ florentis cespitis gremio leniter delapsam reclinat.

por la necessidad que tenía de cumplir lo que Apolo habia mandado, procuraba de llevar la mezquina de Psiches á la pena que le estaba profetizada. Assi que, acabada la solemnidad de aquél triste y amargo casamiento, con grandes lloros vino todo el pueblo á acompañar á esta desdichada, que parecía que la llevaban viva á enterrar y que éstas no eran sus bodas, mas sus obsequias. Los tristes del padre y la madre, commovidos de tanto mal, procuraban cuanto podian de alargar el negocio é la hija comenzóles á decir y amonestar desta manera: «¿Por qué, señores, atormentais vuestra vejez con tan continuo llorar? ¿Por qué fatigais vuestro spíritu, que más es mio que vuestro, con tantos aullidos? ¿Porqué ensuciais esas caras que yo tengo de honrrar, con lágrimas que poco aprovechan? ¿Por qué rompeis en vuestros ojos los mios? ¿Por qué arrancais vuestras canas? ¿Por qué apuñeais vuestros sanctos pechos? ¡Este será el premio é galardón claro y egregio de mi hermosura! Vosotros estais heridos mortalmente de la envidia, y sentís tarde el daño. Cuando las gentes y los pueblos nos honrraban y celebraban con divinos honores, cuando todos á una voz me llamaban *la nueva diosa Venus,* entonces os habia de doler y llorar,

entonces me habiades yá de tener por muerta. Agora veo é siento que sólo este nombre de Venus ha sido causa de mi muerte. Llevadme yá y dejadme yá en aquél risco donde Apolo mandó. ¡Yá yo querría haber acabado estas bodas tan dichosas! ¡Yá desseo ver á aquél mi generoso marido! ¿Por qué tengo yo de detener aquél que es nacido para destruición de todo el mundo?» Acabado de hablar esto, la doncella calló, y como yá venia todo el pueblo para le acompañar, lanzóse en medio dellos y fueron su camino á aquél lugar donde estaba un risco muy alto, encima de aquél monte, encima del cual pusieron la doncella é alli la dejaron, dejando assi mesmo con ella las hachas de las bodas que delante della llevaban ardiendo, apagadas con sus lagrimas: é, abajadas las cabezas, tornaronse á sus casas. Los mezquinos de sus padres, fatigados de tanta pena, encerraronse en su casa, y cerradas las ventanas, se pusieron en tinieblas perpetuas. Estando Psiches muy temerosa llorando encima de aquella peña, vino un manso viento de cierzo, y como quien estiende las alas, la tomó en su regazo; assí, poco á poco, muy mansamente la llevó por aquél valle abajo y la puso en un prado muy verde y hermoso de flores é hier-

***

Psyche teneris et herbosis locis, in ipso toro roscidi graminis, suave recubans, tanta mentis perturbatione sedata dulce conquievit. Iamque sufficienti recreata somno, placido resurgit animo. Videt lucum proceris et vastis arboribus consitum: videt fontem vitreo latice perlucidum, medio luci meditullio. Prope fontis adlapsum domus regia est, ædificata non humanis manibus, sed divinis artibus. Iam scires ab introitu primo, dei cuiuspiam luculentum et amœnum videre te diversoria. Nam summa laquearia citro et ebore curiose cavata subeunt aureæ columnæ. Parietes omnes argenteo cælamine conteguntur, bestiis et id genus pecudibus occurrentibus ob os introeuntium. Mirus prorsum homo, immo semideus, vel certe deus, qui magnæ artis suptilitate tantum efferavit argentum. Enimvero pavimenta ipsa lapide pretioso cæsim deminuto, in varia picturæ genera discriminantur. Vehementer iterum ac sæpius beatos illos, qui super gemmas et monilia calcant! Iam ceteræ partes longe lateque dispositæ domus, sine pretio pretiosæ, totique parietes solidati massis aureis, splendore

bas, donde la dejó, que parescia que no le habia tocado.

***

Psiches, estando acostada suavemente en aquél fermoso prado de flores y rosas, alivióse de la pena que en su corazón tenia, é comenzó dulcemente á dormir. Después que suficientemente hobo descansado, levantóse alegre, é vido allí cerca una floresta de muy grandes y fermosos arboles, é vido assímismo una fuente muy clara é aplacible. En medio de aquella floresta, cerca de la fuente, estaba una casa real, la cual parescia no ser edificada por manos de hombres, sino por manos divinas; á la entrada de la casa estaba un palacio tan rico y hermoso, que parescia ser morada de algun dios, porque el zaquizamí y cobertura era de madera de cedro y de un marfil maravillosamente labrado, las columnas eran de oro, y todas las paredes cubiertas de plata, en la cual estaban esculpidos bestiones y animales, que parescia que arremetian á los que allí entraban. Maravilloso cierto hombre fue el que tanta arte sabía, é pienso que fuesse medio dios, e aun creo que fuesse dios el que con tanta sotilidad é arte hizo de la plata estas bestias fieras. Pues el pavimento del palacio, todo era

proprio coruscant; ut diem suum sibi domus faciat, licet sole nolente: sic cubicula, sic porticus, sic ipsæ valvæ fulgurant. Nec setius opes ceteræ maiestati domus respondent; ut equidem illud recte videatur ad conversationem humanam magno Iovi fabricatum cæleste palatium.

Invitata Psyche talium locorum oblectatione, propius accessit: et paulo fidentior intra limen sese facit. Mox, prolectante studio pulcherrimæ visionis, rimatur singula, et altrinsecus ædium horrea sublimi fabrica perfecta, magnisque congesta gazis conspicit. Nec est quicquam, quod ibi non est. Sed præter ceteram tantarum divitiarum admirationem, hoc erat præcipue mirificum, quod nullo vinculo, nullo claustro, nullo custode totius orbis thensaurus ille muniebatur.

Hæc ei summa cum voluptate visenti offert sese vox quædam corporis sui nuda, et, Quid, inquit, domina, tantis obstupescis opibus? Tua sunt hæc omnia. Prohinc cubiculo te refer, et lectulo lassitudinem refove, et ex arbitrio lavacrum pete. Nos, quarum voces accipis, tuæ famulæ, sedulo tibi præministrabimus; nec corporis curatæ tibi regales epulæ morabuntur.

Sensit Psyche divinæ providentiæ beatitudinem: monitusque vocis informis au-

de piedras preciosas de diversos colores, labradas muy menudamente como obra musaica. De donde se puede decir una vez é muchas, que bienaventurados son aquellos que huellan sobre oro é piedras preciosas; ya las otras piezas de la casa muy grandes é anchas, y preciosas sin precio. Todas las paredes estaban enforradas en oro, tanto resplandeciente, que ella hacia dia é luz á sí misma, aunque el sol no quisiesse. Y desta manera resplandescian las cámaras y los portales é corredores, y las puertas de toda la casa. No menos respondian á la magestad de la casa todas las otras cosas que en ella habia, por donde se podia muy bien juzgar que Júpiter hobiesse fundado este palacio para la conversación humana. Psiches, convidada con la hermosura de tal iugar, llegóse acerca, y con una poca de más osadia entró por el umbral de casa, y como le agradaba la hermosura de aquél edificio, entró mas adelante, maravillándose de lo que via. Y dentro en la casa vido muchos palacios y salas perfectamente labrados, llenos de grandes riquezas, que ninguna cosa habia en el mundo que allí no estaba. Pero sobre todo, lo que más se podria hombre allí maravillar, demás de las riquezas que habia, era la principal y maravillosa, que

diens, et prius somno, et mox lavacro fatigationem sui diluit. Visoque statim proximo semirutundo suggestu, propter instrumentum cenatorium rata, refectui suo commodum, libens accumbit. Et ilico vini nectarei, eduliumque variorum fercula copiosa, nullo serviente, sed tantum spiritu quodam impulsa, subministrantur. Nec quenquam tamen illa videre poterat, sed verba tantum audiebat excidentia, et solas voces famulas habebat. Post opimas dapes quidam introcessit, et cantavit invisus; et alius citharam pulsavit, quæ videbatur nec ipsa. Tunc modulatæ multitudinis conferta vox aures eius affertur; ut, quamvis hominum nemo pareret, chorus tamen esse pateret. Finitis voluptatibus, vespera suadente concedit Psyche cubitum.

Iamque provecta nocte, clemens quidam sonus aures eius accedit. Tunc virginitati suæ pro tanta solitudine metuens, et pavet, et horrescit; et quovis malo plus timet, quod ignorat. Iamque aderat ignobilis maritus, et torum inscenderat, et uxorem sibi Psychen fecerat, et ante lucis exortum propere discesserat: statim voces cubiculo præstolatæ, novam nuptam interfectæ virginitatis curant. Hæc diutino tempore sic agebantur. Atque, ut est natura redditum,

ninguna cerradura ni guarda habia allí donde estaba el thesoro de todo el mundo. Andando ella con gran placer viendo estas cosas, oyó una voz sin cuerpo que le decia: «¿Por qué, señora, tú te espantas de tantas riquezas? Tuyo es todo esto que aqui vees; por ende éntrate en la cámara y ponte á descansar en la cama, é, cuando quisieres, demanda agua para te bañar, que nosotras, cuyas voces oyes, somos tus servidoras y te serviremos en todo lo que mandares, y no tardará el manjar que te está aparejado para esforzar tu cuerpo.» Cuando esto oyó Psiches, sintió que aquello era provisión divina, y descansando de su fatiga, durmió un poco, y después que despertó, levantóse é lavóse, é viendo que la mesa estaba puesta é aparejada para ella, fuesse á sentar, é luego vino mucha copia de diversos manjares, é asímismo un vino que se llama néctar, de que los dioses usan, lo cual todo no parescia quien lo traia, y solamente parescia que venia en el aire, ni tampoco la señora podia ver á nadie, mas solamente oia las voces que hablaban, y á estas solas voces tenia por servidoras. Después que hobo comido, entró un musico y comenzó á cantar, y otro á tañer con una vihuela, sin ser vistos. Trás desto comenzó á sonar un canto de

novitas per assiduam consuetudinem delectationem se converterat: et sonus vocis incertæ solitudinis erat solatium.

Interea parentes eius indefesso luctu atque mærore consenescebant. Latiusque porrecta fama, sorores illæ maiores cuncta cognorant: propereque mæstæ atque lugubres, deserto Lare, certatim ad parentum suorum conspectum, adfatumque perrexerant. Ea nocte ad suam Psychen sic infit maritus (namque præter osculis, et manibus et auribus istius nihil sentiebatur): Psyche dulcissima, et cara uxor, exitiabile tibi periculum minatur Fortuna sævior, quod observandum pressiore cautela censeo. Sorores iam tuæ mortis opinione turbatæ, tuumque vestigium requirentes, scopulum istum protinus aderunt. Quarum siquas forte lamentationes acceperis; neque respondeas, immo nec prospicias omnino. Ceterum, mihi quidem gravissimum dolorem, tibi vero summum creabis exitium. Annuit, et ex arbitrio mariti se facturam spondit. Sed eo simul cum nocte dilapso diem totum lacrimis ac plangoribus misella consumit: se nunc maxime prorsus perisse iterans, quæ beati carceris custodia septa, et humanæ conversationis colloquio viduata, nec sororibus quidem suis de se mærentibus opem salutarem

muchas voces, y como quier que ningun hombre pareciesse, bien se manifestaba que era choro de muchos cantores. Acabado este placer, yá que era noche, Psiches se fué á dormir, y después de haber passado un rato de la noche, comenzó á dormir, y luego despertó con gran miedo y espanto, temiendo en tanta soledad no le contesciesse algun daño á su virginidad, de lo cual ella tanto mayor mal temía, cuanto más estaba ignorante de lo que allí habia, sin ver ni conoscer á nadie. Estando en esto miedo, vino el marido no conoscido, y subiendo en la cama, hizo su mujer á Psiches, y ántes que fuesse de dia partióse de allí, é luego aquellas voces vinieron á la cámara y comenzaron á curar de la novia, que yá era dueña. Desta manera passó algún tiempo sin ver á su marido, ni haber otro conoscimiento. Y como es cosa natural, la novedad y estrañeza que ántes tenia, por la mucha continuación yá se habia tornado en placer, y el sonido de la voz incierta yá le era solaz y deleite de aquella soledad. Entretanto su padre y madre se envejecian en llanto y luto contínuo. La fama de este negocio, como habia passado, habia llegado á donde estaban las hermanas mayores casadas, las cuales, con mucha tristeza, cargadas de

ferre, ac ne videre eas quidem omnino posset. Nec lavacro, nec cibo, nec ulla denique refectione recreata, flens ubertim, decessit ad somnum.

Nec mora, cum paulo maturius lectum maritus accubans, eamque etiamnunc lacrimantem complexus, sic expostulat: Hæcine mihi pollicebare, Psyche mea? Quid iam de te tuus maritus expecto? Quid spero? Et perdia, et pernox, nec inter amplexus coniugales desinis cruciatum. Age iam nunc, ut voles, et animo tuo damnosa poscenti pareto: tantum memineris meæ seriæ monitionis, cum cœperis sero pænitere.

Tunc illa precibus, et dum se morituram comminatur, extorquet a marito, cupitis adnuat: ut sorores videat, luctus mulceat, ora conferat. Sic ille novæ nuptæ precibus veniam tribuit; et insuper, quibuscumque vellet, eas auri vel monilium donare concessit. Sed identidem monuit, ac sæpe terruit, ne quando sororum pernicioso consilio suasa, de forma mariti quærat: neve se sacrilega curiositate de tanto fortunarum suggestu pessum deiiciat; nec suum postea contingat amplexum.

Gratias egit marito iamque lætior. Sed prius, inquit, centies moriar, quam tuo isto dulcissimo conubio caream. Amo enim, aeque ut meum spiritum, et efflicluto, dejaron sus casas é vinieron á ver sus padres, para les hablar y consolar. Aquella misma noche, el marido habló á su mujer Psiches, porque como quier que no lo via, bien lo sentia con los oidos y palpaba con las manos, é díjole desta manera: «Oh señora, dulcíssima é muy amada muger: la cruel fortuna te amenaza con un peligro de muerte, del cual yo querria que te guardasses con mucha cautela. Tus hermanas turbadas, pensando que tú eres muerta, han de seguir tus pisadas y venir hasta aquél risco de donde tú aquí veniste, é si tú por ventura oyeres sus voces y llantos, no les respondas ni mires allá en manera ninguna, porque si lo faces, á mí me darás mucho dolor, pero para tí causarás un grandissimo mal, que te será cuasi la muerte.» Ella prometió de hacer todo lo que el marido le mandasse, y que no haria otra cosa; pero como la noche fué passada y el marido della partido, todo aquél día la mezquina consumió en llantos y en lágrimas, diciendo muchas veces que agora conoscia que ella era muerta y perdida, por estar encerrada y guardada en una cárcel honesta, apartada de toda habla y conversación humana, y que aun no podia ayudar y responder siquiera á sus hermanas, que por su causa lloraban, ni solamente las

tim te, quicumque es, diligo, nec ipsi Cupidini comparo. Sed istud etiam meis precibus oro largire, et illi tuo famulo Zephyro præcipe, simili vectura sororeshic mihi sistat. Et imprimens oscula suasoria, et ingerens verba mulcentia, et inserens membra cohibentia, hæc etiam blanditiis astruit: Mi mellite, mi marite, tuæ Psychae dulcis anima. Vi ac potestate Veneri susurrus, invitus succubuit maritus, et cuncta se facturum spopondit. Atque iam, luce proxumante, de manibus uxoris evanuit.

At illæ sorores percontatæ scopulum locumque illum, quo fuerat Psyche deserta, festinanter adveniunt: ibique diflebant oculos, et plangebant ubera; quoad crebris earum heiulatibus saxa cautesque parilem sonum resultarent. Iamque nomine proprio sororem miseram ciebant: quoad sono penetrabili vocis ululabilis per prona delapso, amens et trepida Psyche procurrit e domo, et, Quid, inquit, vos miseris lamentationibus nequiquam affligitis? Quam lugetis, adsum. Lugubres voces desinite, et diutinis lacrimis madentes genas siccate tandem: quippe cum iam possitis, quam plangebatis, amplecti. Tunc vocatum Zephyrum præcepti maritalis admonet. Nec mora, cum ille parens imperio, statim elementissimis flatibus, innoxia vectura deporpodía ver. Desta manera aquél dia ni quiso lavarse ni comer, ni recrear con cosa alguna, sino llorando con muchas lágrimas se fué á dormir. No passó mucho tiempo que el marido vino más temprano que otras noches, y acostándose en la cama, ella, aunque estaba llorando, y abrazandola, comenzó á reprehenderla de esta manera: «Oh mi señora Psiches: ¿esto es lo que tu me prometiste? ¿Qué puedo yo, siendo tu marido, esperar de tí, cuando el dia y toda la noche, y aun agora que estás comigo, no dexas de llorar? Anda yá, haz lo que quieres, y obedesce á tu voluntad que te demanda daño para tí; pero cuando tarde te arrepintieres, te recordarás de lo que yo te he amonestado.» Entonces ella, con muchos ruegos, diciendo que si no le otorgaba lo que queria, que ella se moriria, le sacó por fuerza y contra su voluntad que ficiesse lo que desseaba, que vea á sus hermanas y las consuele y hable con ellas, y aun que todo lo que quisiere dalles, assi oro como joyas y collares, que ge lo dé. Pero muchas veces le amonestó y espantó que no consienta en el mal consejo de sus hermanas, ni cure de buscar ni saber el gesto é figura de su marido, porque con esta sacrílega curiosidad no caya de tanta riqueza é bienaventuranza como

tat illas. Iam mutuis amplexibus et festinantibus saviis sese perfruuntur: et illæ sedatæ lacrimæ postliminio redeunt, prolectante gaudio. Sed et tectum, inquit, et larem nostrum lætæ succedite, et afflictas animas cum Psyche vestra recreate. Sic allocuta, summas opes domus aureæ, vocumque servientium populosam familiam demonstrat auribus earum lavacroque pulcherrimo et inhumanæ mensæ lautitiis eas opipare reficit; ut, illarum prorsus cælestium divitiarum copiis affluentibus satiatæ, iam præcordiis penitus nutrirent invidiam.

Denique altera earum satis scrupulose curioseque percontari non desinit, quis illarum cælestium rerum dominus, quisve vel qualis ipsius sit maritus. Nec tamen Psyche coniugale illud præceptum ullo pacto temerat, vel pectoris arcanis exigitur: sed e re nata confingit, esse iuvenem quendam, et speciosum, et commodum lanoso barbitio genas inumbrantem, plerumque rurestribus ac montanis venatibus occupatum. Et, ne qua sermonis procedentis labe consilium tacitum proderetur; auro facto gemmosisque monilibus onustas eas, statim vocato Zephyro tradit reportandas. Quo protenus perpetrato, sorores egregiæ domum redeuntes, iamque gliscentis invidiæ

tiene, que haciéndolo de otra manera, jamás le veria ni tocaria. Ella dió muchas gracias al marido, y estando ya más alegre dijo: «Por cierto, señor, tu sabrás que antes moriré que no que hobiesse de estar sin tu dulcíssimo casamiento, porque yo, señor, te amo é muy fuertemente, é quien quiera que eres te quiero como á mi ánima, y no pienso que te puedo comparar al dios Cupido. Pero demás desto, señor, te ruego que mandes á tu servidor el viento cierzo que traiga á mis hermanas aquí, assí como á mí me trajo; é diciendo esto, dábale muchos besos, y halagándolo con muchas palabras y abrazándolo con halagos é charicias, diciendo: «¡Mi dulce marido! ¡dulce ánima de tu Psiches!» é otras palabras por donde el marido fué vencido, y prometió de hacer todo lo que ella quisiesse. Viniendo yá el alba, él se desapareció de sus manos. Las hermanas preguntaron por aquél risco ó lugar donde habian dejado á Psiches, y luego fueronse para allá con mucha priessa, de donde comenzaron á llorar é dar grandes voces é aullidos, hiriéndose en los pechos, tanto que á las voces que daban, los montes é riscos sonaban lo que ellas decian, llamando por su propio nombre á la mezquina de su hermana. Hasta tanto que Psiches,

felle flaglantes; multa secum sermonibus mutuis perstrepebant. Sic denique infit altera: En orba et sæva et iniqua fortuna! Hocine tibi complacuit, ut utroque parente prognatæ, diversam sortem sustineremus? Et nos quidem, quæ natu maiores sumus, maritis advenis ancillæ deditæ, extorres et lare et ipsa patria degamus, longe parentum velut exulantes; hæc autem novissima, quam fetu satiante postremus partus effudit, tantis opibus et deo marito potita sit, quæ nec uti recte tanta bonorum copia novit? Vidisti soror, quanta in domo iacent, et qualia monilia: quæ prænitent vestes, quæ splendicant gemmæ, quantum præterea passim calcatur aurum. Quod si maritum etiam tam formonsum tenet, ut affirmat, nulla nunc in orbe toto felicior vivit. Fortassis tamen, procedente consuetudine, et adfectione roborata, deam quoque illam deus maritus efficiet. Sic est hercules: sic se gerebat, ferebatque. Iamiam sursum respicit, et deam spirat mulier, quæ voces ancillas habet, et ventis ipsis imperitat. At ego misera, primum patre meo seniorem maritum sortita sum, dein cucurbita calviorem, et quovis puero pusilliorem, cunctam domum seris et catenis obditam custodientem.

Suscipit alia: Ego vero maritum articulari etiam

oyendo las voces que sonaban por aquel valle abajo, salió de casa temblando como sin seso, é dijo: «¿Por qué sin causa os afligís con tantas mezquindades é llanto? ¿Por qué llorais, qué viva soy? Dejad essos gritos é voces; no cureis más de llorar, pues que podeis abrazar y hablar á quien llorais.» Entonces llamó al viento cierzo, y mandóle que ficiese lo que su marido le habia mandado. El, sin más tardar, obedesciendo su mandamiento, trajo luego á sus hermanas muy mansamente, sin fatiga ni peligro, y, como llegaron, comenzaronse á abrazar y besar unas á otras, las cuales, con el gran placer y gozo que hobieron, tornaron de nuevo á llorar. Psiches les dijo que entrassen en su casa alegremente y descansassen con ella de su pena y fatiga. Despues que assí les hobo fablado, mostróles la casa y las grandes riquezas della, é la mucha familia de las que le servian oyéndolas solamente, y dende las mandó lavar en un baño muy rico y hermoso, y sentar á la mesa, donde habia muchos manjares abundantemente. En tal manera, que la hartura é abundancia de tantas riquezas más celestiales que humanas, criaron envidia en sus corazones contra ella. Finalmente, que la una dellas comenzó á preguntarle curio-

morbo complicatum, curvatumque, ac per hoc rarissimo Venerem meam recolentem sustineo, plerumque detortos et duratos in lapidem digitos eius perfricans, fomentis olidis, et pannis sordidis, et faetidis cataplasmatibus manus tam delicatas istas adurens, nec uxoris officiosam faciem, sed medicæ laboriosam personam sustinens. Et tu quidem soror videris, quam patienti, vel potius servili (dicam enim libere, quod sentio) hæc perferas animo. Enimvero ego nequeo sustinere ulterius tam beatam Fortunam collatam indignae. Recordare enim, quam superbe, quam adroganter nobiscum egerit, et ipsa iactatione inmodicæ ostentationis tumentem suum prodiderit animum: deque tantis divitiis exigua nobis invita proiecerit, confestimque præsentia nostra gravata, propelli, et efflari exsibilarique nos iusserit. Nec sum mulier, nec omnino spiro, nisi eam pessum de tantis opibus deiecero. Ac si tibi etiam, ut par est, inacuit nostra contumelia; consilium validum requiramus ambæ. Iamque ista, quæ ferimus, non parentibus nostris, ac nec ulli monstremus alii; immo nec omnino quicquam de eius salute norimus. Sat est, quod ipsæ vidimus, quæ vidisse paenitet; nedum ut genitoribus et omnibus populis tam beatum

samente é á importunarle que le dijesse quién era el señor de aquellas riquezas celestiales, é quién era ó qué tal era su marido. Pero con todas estas cosas nunca Psiches quebrantó el mandamiento de su marido, ni sacó de su pecho el secreto de lo que sabia, é hablando en el negocio, fingió que era un mancebo hermoso y de buena disposición, que entonces le apuntaban las barbas, el cual andaba allá ocupado en hacienda del campo y en caza de monteria, é porque en alguna palabra de las que hablaba no se descubriesse el secreto, cargólas de oro, joyas é piedras preciosas, é llamado el viento, mandóle que las tornasse á llevar de donde las habia traido, lo cual hecho, las buenas de las hermanas tornaronse á casa. Iban ardiendo con la hiel de la envidia que les crescia, é una á otra hablaba sobre ello muchas cosas, entre las cuales la una dijo esto: «¡Mirad agora qué cosa es la fortuna ciega, malvada é cruel! ¿Parécete á tí bien que seamos todas tres fijas de un padre é una madre, y que tengamos diversos estados? Nosotras, que somos mayores que ella, seamos esclavas de maridos advenedizos, y que vivamos como desterradas fuera de nuestra tierra, é apartadas muy léjos de la casa é reino de nuestros padres; ¿y ésta nuestra her-

eius differamus præconium. Nec sunt enim beati, quorum divitias nemo novit. Sciet, se non ancillas, sed sorores habere maiores. Et nunc quidem concedamus ad maritos et lares paupere nostros, sed plane sobrios, revisamus domique cogitationibus pressioribus instructæ, ad superbiam puniendam firmiores redeamus.

Placet pro bono duabus malis malum consilium: totisque illis tam pretiosis muneribus absconditis, comam trahentes, et, proinde ut maerebant, ora lacerantes, simulatos redintegrant fletus. Ac sic parentes quoque, redulcerato rursum dolore, raptim deserentes, vesania turgidæ, domus suas contendunt, dolum scelestum, immo vero parricidium, struentes contra sororem insontem.

Interea Psychen maritus ille, quem nescit, rursum suis illis nocturnis sermonibus sic commonet: Videsne, quantum tibi periculum velitatur Fortuna eminus? Ac, nisi longe firmiter præcaves, mox comminus congredietur. Perfidæ lupulæ magnis conatibus nefarias insidias tibi comparant: quarum summa est, ut te suadeant meos explorare vultus; quos, ut tibi sæpe prædixi, non videbis, si videris. Ergo igitur, si posthac pessimæ illæ Lamiæ noxiis animis armatæ venerint (ve-

mana, última de todas, que nasció después que nuestra madre estaba harta de parir, haya de posseer tantas riquezas y tener un dios por marido, é aun cierto ella no sabe bien usar de tanta muchedumbre de riquezas como tiene? ¿No viste tú, hermana, cuántas cosas están en aquella casa? ¿cuántos collares de oro, cuántas vestiduras resplandescen, cuántas piedras preciosas relumbran? Y demás desto ¿cuánto oro se huella en su casa? Por cierto, si ella tiene el marido fermoso como dijo, ninguna más bienaventurada mujer vive hoy en todo el mundo, y por ventura podrá ser que, procediendo la continuación y esforzándose más la affeción, siendo él dios, también hará á ella diosa. E, por cierto, assi es que yá ella presumia y se trataba con mucha altivez, que yá piensa que es diosa, pues que tiene las voces por servidoras y manda á los vientos. Yo, mezquina, lo primero que puedo decir es que fué casada con un marido más viejo que mi padre, y demás desto más calvo que una calabaza, y más flaco que un niño, guardando de contínuo la casa cerrada con herrojos y cadenas.» Desque hobo dicho esto, comenzó la otra é dijo: «Pues yo sufro otro marido gotoso, que tiene los dedos tuertos de la gota, y él corco-

nient autem, scio), neque omnino sermonem conferas; et, si id tolerare pro genuina simplicitate, proque animi tui teneritudine non potueris, certe de marito nil quicquam vel audias, vel respondeas. Nam et familiam nostram iam propagabimus, et hic adhuc infantilis uterus gestat nobis infantem alium: si texeris nostra secreta silentio, divinum; si profanaveris, mortalem.

Tali nuntio Psyche læta florebat, et divinæ subolis solacio plaudebat, et futuri pignoris gloria gestiebat, et materni nominis dignitate gaudebat. Crescentes dies et menses exeuntes anxia numerat, et sarcinæ nesciæ rudimento miratur, de brevi punctulo tantum incrementulum locupletis uteri. Sed iam pestes illæ taeterrimæque Furiæ anhelantes vipereum virus, et festinantes, impia celeritate navigabant.

Tunc sic iterum momentarius maritus suam Psychen admonet: Dies ultima, et casus extremus, et sexus infestus, et sanguis inimicus iam sumpsit arma, et castra commovit, et aciem direxit, et classicum personavit. Iam mucrone destricto iugulum tuum nefariæ tuæ sorores petunt. Heu quantis urguemur cladibus, Psyche dulcissima! Tui nostrique miserere: religiosaque continentia domum, maritum, teque et istum parvulum

bado, por lo cual nunca tengo placer con él, fregándole continuo sus dedos endurescidos como piedra, con medicinas hediondas é paños sucios y cathaplasmas, que ya tengo quemadas estas mis manos, que solian ser delicadas, que cierto yo no represento officio de su mujer, mas antes uso de persona de físico y aun bien fatigado. Pero tú, hermana, parésceme que sufres esto con ánimo paciente, é aun mejor podria decir que es de sierva, porque ya libremente te quiero decir lo que siento: Mas yo en ninguna manera puedo ya sufrir que tanta bienaventuranza haya caido en persona tan indigna. ¿No te recuerdas cuan soberbiamente y con cuanta arrogancia se hobo con nosotras, que las cosas que nos mostró con aquella alabanza como gran señora, manifestó bien su corazón hinchado, y de tantas riquezas como allí tenía nos alanzó esto poquito por ahí contra su voluntad, y pensándole con nosotras, luego nos mandó echar de allí con sus silbos del viento? Pues no me tenga por mujer, ni nunca yo viva, si no la hago lanzar de tantas riquezas. Finalmente, que si esta injuria te toca á tí, como es razón, tomemos ambas un buen consejo, y estas cosas que llevamos no las mostremos á nuestros padres ni á nadie, ni digamos cosa alguna de

nostrum imminentis ruinæ infortunio libera. Nec illas scelestas feminas, quas tibi post internecivum odium, et calcata sanguinis fœdera, sorores appellare non licet, vel videas, vel audias; cum in morem Sirenum scopulo prominentes, funestis vocibus saxa personabunt.

Suscipit Psyche, singultu lacrimoso sermonem incertans: Iamdudum quod sciam, fidei atque parciloquio meo perpendisti documenta: nec eo setius adprobabitur tibi nunc etiam firmitas animi mei. Tu modó Zephyro nostro rursum præcipe, fungatur obsequio, et in vicem denegatæ sacrosanctæ imaginis tuæ, redde saltem conspectum sororum, per istos cinnameos et undique pendulos crines tuos, per teneras et teretis et mei similes genas, per pectus, nescio quo calore, fervidum. Sic in hoc saltem parvulo cognoscam faciem tuam, supplicis anxiæ piis precibus erogatus, germani complexus indulge fructum, et tibi devotæ caræque Psychae animam gaudio recrea. Nec quicquam amplius in tuo vultu requiro. Iam nil officiunt mihi vel ipsæ nocturnæ tenebræ. Teneo te, meum lumen. His verbis et amplexibus mollibus decantatus maritus, lacrimasque eius suis crinibus detergens, facturum spopondit: et prævertit statim lumen nascentis diei.

su salud; harto nos basta lo que nosotras vimos, de lo cual nos pesa de habello visto, y no publiquemos á nadie tanta felicidad suya, por que no se pueden llamar bienaventurados cuyas riquezas ninguno sabe. Al menos, sepa ella que nosotras no somos sus esclavas, mas sus hermanas mayores, y agora dejemos esto y tornemonos á nuestros maridos y pobres casas, aunque cierto buenas y honestas, y después, instrutas, con mayor acuerdo y consejo tornaremos más fuertes para punir su soberbia.» Este mal consejo paresció muy bueno á las dos malas hermanas, y escondidas las joyas y dones que Psiches les habia dado, tornaronse desgreñadas como que venian llorando y rascándose las caras, fingendo de nuevo grandes llantos. En esta manera dejaron sus padres, refrescándoles su dolor y con mucha ira, turbadas de la envidia, tornaronse para sus casas, concertando por el camino traición y engaño, y aun muerte contra su hermana, que estaba sin culpa. Entre tanto el marido de Psiches, el cual ella no conoscia, la tornó amonestar otra vez con aquellas sus palabras de noche, diciéndole: «¿No vees cuanto peligro te ordena la fortuna?; pues si tu de lejos, antes que venga, no te apartas y provees, ella será contigo de cerca.

Iugum sororium consponsæ factionis, ne parentibus quidem visis. recta de navibus scopulum petunt illum, præcipiti cum velocitate: nec venti ferentis oppertæ præsentiam, licentiosa cum temeritate prosiliunt in altum. Nec immemor Zephyrus regalis edicti, quamvis invitus, susceptas eas gremio spirantis auræ, solo reddidit. At illæ incunctanter, statim conferto vestigio domum penetrant, complexæque prædam suam, sorores nomine mentientes, thensaurumque penitus abditæ fraudis vultu læto tegentes, sic adulant: Psyche, non ita ut pridem parvula, et ipsa iam mater es. Quantum putas boni nobis in ista geris perula? Quantis gaudiis totam domum nostram hilarabis? O nos beatas, quas infantis aurei nutrimenta lætabunt! Qui, si parentum, ut oportet, pulchritudini responderit, prorsus Cupido nascetur. Sic adfectione simulata, paulatim sororis invadunt animum.

Statimque eas lassitudine viæ sedilibus refotas, et balnearum vaporosis fontibus curatas, pulcherrime triclinio, mirisque illis et beatis edulibus atque tuccetis oblectat. Iubet citharam loqui, psallitur: tibias agere, sonatur: choros canere, cantatur. Quæ cuncta nullo præsente dulcissimis modulis animos audientium remulcebant. Nec tamen sceles-

Aquellas lobas sin fé, ordenan cuando pueden contra tí muy malas assechanzas; de las cuales la suma es esta: Ellas te quieren persuadir que tu veas mi cara, la cual, como muchas veces te he dicho, tu no la verás más si la vees. Assí que si después desto aquellas malas brujas vinieren armadas con sus malignos corazones, que bien sé que vernán, no hables con ellas ni te pongas á razones, é si por tu mocedad y por el amor que les tienes, no te pudieres sofrir, al menos de cosa que toque á tu marido ni la oyas ni respondas á ella, porque acrescentaremos nuestro linaje, que aun este tu vientre niño otro niño trae ya dentro, é si tu encubrieres este secreto, yo te digo que será divino, é si lo descubrieres, dende agora te certifico que será mortal. Psiches, cuando esto oyó, gozóse mucho, é hobo placer con la divina generación. Alegrábase con la gloria de lo que habia de parir, é gozándose con la dignidad de ser madre, con mucha ansia contaba los dias y meses cuando entraban y cuando salian, y como era nueva, en los comienzos de la preñez, maravillabase de un punto y toque tan sotil crescer en tanta abundancia su vientre. Pero aquellas furias espantables y pestiferas, yá desseaban lanzar el venino de serpien-

tarum feminarum nequitia vel ipsa mellita cantus dulcedine mollita conquievit: sed ad destinatam fraudium pedicam sermonem conferentes, dissimulanter occipiunt sciscitari, qualis ei maritus, et unde natalium sectacuia proveniret. Tunc illa simplicitate nimia pristini sermonis oblita, novum commentum instruit; atque maritum suum de provincia proxima, magnis pecuniis negotiantem, iam medium cursum ætatis agere, interspersum rara canitie. Nec in sermone isto tantillum morata, rursum opiparis muneribus eas onustas ventoso vehiculo reddidit.

Sed dum Zephyri tranquillo spiritu sublimatæ domum redeunt, sic secum altercantes: Quid, soror, dicimus de tam monstruoso fatuæ illius mendacio? Tunc adulescens, modo florenti lanugine barbam instruens, nunc ætate media, candenti canitie lucidus. Quis ille, quem temporis modici spatium repentina senecta reformavit? Nil aliud repperies, mi soror, quam vel mendacio ista pessimam feminam confingere, vel formam mariti sui nescire. Quorum utrum verum est, opibus istis quam primum exterminanda est. Quod si viri sui faciem ignorat, deo profecto denupsit; et deum nobis prægnatione ista gerit. Certe si divini puelli, quod absit, hæc mater au-

tes, y con esta priessa aceleraban su camino por la mar cuanto podian. En esto el marido de nuevo tornó amonestar á Psiches desta manera: «Yá se te llega el último dia y la caida postrimera, porque tu linage y la sangre tu enemiga ya ha tomado armas contra tí, é mueve su real y compone sus batallas, é hace tocar las trompetas, é, diciendolo más claro. las malvadas de tus hermanas, con el espada sacada, te quieren degollar. ¡Oh cuantas fatigas nos atormentan por esso! tu, muy dulce señora, habe merced de tí é de mí, y con grande continencia callando lo que te he dicho, libra á tu casa e marido y este nuestro hijo de la caida de la fortuna que te amenaza, y á estas falsas y engañosas mujeres, las cuales según el odio mortal te tienen y el vinculo de la hermandad yá está quebrantado y roto, y no te conviene llamar hermanas, ni las veas ni las oyas, porque ellas vernán á sentarse encima de aquél risco como las serenas de la mar, y harán sonar todos estos montes y valles con sus voces y llantos.» Entonces Psiches, llorando, le dijo: «Bien sabes tú, señor, que yo no soy parlera, é ya el otro dia me enseñaste la fé que habia de guardar y lo que habia de callar, assi que agora tu no verás que yo mude la constancia é

dierit; statim me laqueo nexili suspendam. Ergo interim ad parentes nostros redeamus, et exordio sermonis huius quam concolores fallacias adtexamus. Sic inflammatæ, parentibus fastidienter appellatis, et nocte turbatis vigiliis perditæ, matutino scopulum pervolant: et inde solito venti præsidio vehementer devolant; lacrimisque pressura palpebrarum coactis, hoc astu puellam appellant.

Tu quidem felix, et ipsa tanti mali ignorantia beata, sedes incuriosa periculi tui: nos autem, quæ pervigili cura rebus tuis excubamus, cladibus tuis misere cruciamur. Pro vero namque comperimus, nec te, sociæ scilicet doloris casusque tui, celare possumus, immanem colubrum, multinodis voluminibus serpentem, veneno noxio colla sanguinantem, hiantemque ingluvie profunda, tecum noctibus latenter adquiescere. Nunc recordare sortis Pythicæ, quæ te trucis bestiæ nuptiis destinatam esse clamavit. Et multi coloni, quique circumsecus venantur, et accolæ plurimi viderunt eum vespera redeuntem e pastu, proximique fluminis vadis innatantem. Nec diu blandis alimoniarum obsequiis te saginaturum omnes adfirmant: sed, cum primum prægnationem istam tuam plenus maturaverit uterus, opimiore fructu præditam de-

firmeza de mi ánimo; solamente te ruego que mandes otra vez al viento que haga su officio y que sirva en lo que le mandare, y en lugar de tu vista, pues me la niegas, al menos consiente que yo goce de la vista de mis hermanas; esto, señor, te suplico por estos tus cabellos lucidos y olorosos, y por este tu rostro semejante al mio, y por el amor que te tengo, aunque no te conozco de vista. Assi conozca yo tu cara en este niño que traigo en el vientre, que tu, señor concedas á mis ruegos, haciendo que yo goce de ver y hablar á mis hermanas. Y de aquí adelante no curaré mas de querer conoscer tu cara, y no me curo que las tinieblas de la noche me quiten tu vista, pues yo tengo á ti, que eres mi lumbre.» Con estas blandas palabras, abrazando á su marido y llorando, limpiaba las lágrimas con sus cabellos, tanto que él fué vencido y prometió de hacer todo lo que ella queria, é luego ante que amaneciesse se partió della como acostumbraba. Las hermanas, con su mal propósito, en llegando, no curaron de ver a sus padres, sino en saliendo de las naos, derechas se fueron corriendo cuanto pudieron á aquel risco, adonde, con el ánsia que tenian, no esperaron que el viento le ayudasse, antes con temeridad é audacia se lanzaron

voraturum. Ad hæc iam tua est existimatio, utrum soroibus pro tua cara salute sollicitis adsentiri velis, et declinata morte nobiscum secura periculi vivere, an sævissimæ bestiæ sepeliri visceribus. Quod si te ruris huius vocalis solitudo, vel clandestinæ Veneris fætidi periculosique concubitus, et venenati serpentis amplexus delectant; certe piæ sorores nostrum fecerimus.

Tunc Psyche misella, utpote simplex, et animi tenella, rapitur verborum tam tristium formidine: extra terminum mentis suæ posita, prorsus omnium mariti monitionum, suarumque promissionum memoriam effudit, et in profundum calamitatis sese præcipitavit: tremensque, et exangui colore lurida, tertiata verba semihianti voce substrepens, sic ad illas ait: Vos quidem, carissimæ sorores, ut par erat, in officio vestræ pietatis permanetis: verum et illi qui talia vobis adfirmant, non videntur mihi mendacium fingere. Nec enim unquam viri mei vidi faciem, vel omnino cuiatis sit novi; sed tantum nocturnis subaudiens vocibus, maritum incerti status, et prorsus lucifugam tolero, bestiamque aliquam recte dicentibus vobis merito consentio. Meque magnopere semper a suis terret aspectibus, malumque grande de vultus curiositate præmina-

de allí abajo. Pero el viento, recordándose de lo que su señor le habia mandado, recibiólas en sus alas, aunque contra su voluntad, y puso las muy mansamente en el suelo. Ellas, sin ninguna tardanza, lanzanse luego en casa y van abrazar á la que querían perder, é mintiendo el nombre de hermanas, encubrieron con sus caras alegres el thesoro de su escondido engaño, y comenzaronle á lisongear desta manera: «Hermana Psiches, yá no eres niña como solia; yá nos parece que eres madre. ¿Cuanto bien piensas que nos traes en este tu vientre? ¿Cuanto gozo piensas que darás á toda tu casa? ¡Oh, cuán bienaventuradas somos nosotras que tenemos linaje en tantas riquezas, que si el niño pareciere a sus padres, como es razón, cierto él será el dios Cupido que nacerá!» Con este amor y affición fingido, comienzan poco á poco á ganar la voluntad de su hermana. Ella las mandó asentar en sus sillas para que descansassen é luego las hizo lavar en el baño, y despues de lavadas sentaronse á la mesa, donde les fueron dados manjares reales en abundancia, é luego vino la música, y comenzaron á cantar y á tañer muy suavemente, lo cual aunque no vian quien lo facia, era tan dulce música, que parescia cosa celestial. Pero

tur. Nunc, si quam salutarem opem periclitanti sorori vestræ potestis adferre. iam nunc subsistite. Ceterum incuria sequens prioris providentiæ beneficia conrumpet.

Tunc nanctæ, iam portis patentibus, nudatum sororis animum facinerosæ mulieres, omissis tectæ machinæ latibulis, destrictis gladiis fraudium, simplicis puellæ paventes cogitationes invadunt. Sic denique altera: Quoniam nos originis nexus pro tua incolumitate periculum quidem nullum ante oculos habere compellit: viam, quæ sola deducit iter ad salutem, diu diuque cogitatam monstrabimus tibi. Novaculam præacutam, adpulsu etiam palmulæ lenientis exasperatam, tori qua parte cubare consuesti, latenter absconde: lucernamque concinnem completam oleo, claro lumine præmicantem, subde aliquo claudentis aululæ tegmine. Omnique isto apparatu tenacissime dissimulato, postquam sulcatos intrahens gressus, cubile solitum conscenderit, iamque porrectus, et exordio somni prementis implicitus, altum soporem flare cœperit: toro delapsa, nudoque vestigio pensilem gradum pullulatim minuens, cæcæ tenebræ custodia liberata lucerna, præclari tui facinoris opportunitatem de luminis consilio mutuare: et anci-

con todo esto no se amansaba la maldad de las falsas mujeres, ni pudieron tomar espacio ni folganza con todo aquello, antes procuraban de armar su lazo de engaños que traian pensado. Y comenzaron dissimuladamente á meter palabras, preguntandole qué tal era su marido y de qué nascion ó ley venia. Psiches, con su simpleza, habiendosele aliviado lo que su marido le encomendara, comenzó á fingir una nueva razón, diciendo que su marido era de una gran provincia, y que era mercader que trataba grandes mercaderias, y que era hombre de más de media edad, que ya le comenzaban á nacer canas. No tardó mucho en esta habla que luego las cargó de joyas é ricos dones, y mandó al viento que las llevasse. Después que el viento las puso en aquel risco, tornaronse á casa altercando entre sí desta manera: «¿Qué podemos decir de una tan gran mentira como nos dijo aquella loca? Una vez nos dijo que era su marido un mancebo que entonces le apuntaban las barbas. Agora dice que es de más de media edad é ya tiene canas. ¿Quién puede ser aquel que en tan poco espacio de tiempo le vino la vejez? Cierto, hermana, tu hallarás que, ó esta mala hembra nos miente, ó ella no conosce quien es

piti telo illo audaciter, prius dextera sursum elata, nisu quam valido noxii serpentis nodum cervicis et capitis abscide. Nec nostrum tibi deerit subsidium: sed cum primum illius morte salutem tibi feceris, anxiæ præstolatæ advolabimus: cunctisque istis ocius tecum relatis, votivis nuptiis hominem te iungemus homini. Tali verborum incendio flammata viscera sororis iam prorsus ardentis deserentes ipsæ protinus, tanti mali confinium sibi etiam eximie metuentes, flatus alitis impulsu solito provectæ super scopulum, ilico pernici se fuga proripiunt: statimque conscensis navibus abeunt.

At Psyche relicta sola, nisi quod infestis Furiis agitata, sola non est, æstu pelagi simile hærendo fluctuat: et, quamvis statuto consilio, et obstinato animo, iam tamen facinori manus admovens; adhuc incerta consilii titubat, multisque calamitatis suæ distrahitur affectibus. Festinat, differt; audet, trepidat; diffidit, irascitur; et, quod est ultimum, in eodem corpore odit bestiam, diligit maritum. Vespera tamen iam noctem trahente, præcipiti festinatione nefarii sceleris instruit apparatum.

Nox aderat, et maritus aderat, priusque Veneris prœliis velitatus, altum soporem descenderat. Tunc

su marido. E cualquier cosa destas que sea nos conviene que la echemos destas riquezas, é si por ventura no conoce á su marido, cierto por esso se casó ella y nos trae algun dios en su vientre. E si assi fuesse, lo cual nunca dios quiera que ésta oyesse ser madre de niño divino, luego me ahorcaria con una soga! Assí que tornemonos á nuestros padres y callémonos esto, encubriéndolo con el mejor color que podrémos.» En esta manera inflamadas de la emvidia, tornaronse á casa é hablaron á sus padres, aunque de mala gana. Aquella noche, sin poder dormir sueño, turbadas de la pena y fatiga que tenían, luego como amanesció, corrieron cuanto pudieron hasta el risco, de donde con la ayuda del viento acostumbrado volaron hasta casa de Psiches; y con unas pocas de lágrimas que por fuerza y apretando los ojos sacaron, comenzaron á hablar á su hermana desta manera: «Tu piensas que eres bienaventurada y estás muy segura é sin cuidado, no sabiendo cuanto mal y peligro tienes; pero nosotras, que con gran cuidado velamos sobre lo que te cumple, mucho somos fatigadas con tu daño, porque has de saber que hemos hallado por verdad que éste tu marido que se echa contigo, es un serpiente grande

Psyche, et corporis et animi alioquin infirma. fati tamen sævitia subministrante, viribus roboratur: et, prolata lucerna, et adrepta novacula, sexum audacia mutatur. Sed, cum primum luminis oblatione tori secreta claruerunt; videt omnium ferarum mitissimam dulcissimamque bestiam, ipsum illum Cupidinem formonsum deum formonse cubantem: cuius aspectu lucernæ quoque lumen hilaratum increbruit, et acuminis sacrilegi novaculam pænitebat.

At vero Psyche tanto aspectu deterrita, et impos animi, marcido pallore defecta, tremensque desedit in imos poplites; et ferrum quærit abscondere, sed in suo pectore. Quod profecto fecisset, nisi ferrum, timore tanti flagitii, manibus temerariis delapsum evolasset. Iamque lassa, salute defecta, dum sæpius divini vultus intuetur pulchritudinem, recreatur animi.

Videt capitis aurei genialem cæsariem ambrosia temulentam, cervices lacteas, genasque purpureas pererrantes criniium globos, decoriter impeditos, alios antependulos, alios retropendulos: quorum splendore nimio fulgurante, iam et ipsum lumen lucernæ vaccillabat. Per humeros volatilis dei pinnæ roscidæ micanti flore candicant; et quamvis alis quiescentibus,

y venenoso, lo cual con el dolor y pena que de tu mal tenemos, no te podemos encubrir; é agora se nos recuerda de lo que el dios Apolo respondió cuando le consultaron sobre tu casamiento, diciendo que tú eras señalada para te casar con una cruel bestia. E muchos de los vecinos destos lugares que andan á cazar por estas montañas, y otros labradores, dicen que han visto este dragón cuando á la tarde torna de buscar de comer, que se echa á nadar por este rio para passar acá, y todos afirman que te quiere engordar con estos regalos y manjares que te da, y cuando esta tu preñez estuviere más crescida é tu estuvieres bien llena, por gozar de mas hartura, que te ha de tragar; assí que en esto está agora tu estimación e juicio. Si por ventura quieres más, ó creer á tus hermanas, que por tu salud andan solícitas y que vivas con nosotras segura de peligro, huyendo de la muerte; ó si quieres quizá ser enterrada en las entrañas desta crudelíssima bestia. Porque si las voces solas que en este campo oyes, ó el escondido placer y peligroso dormir juntandote con este dragón, te deleitan, sea como tu quisieres, que nosotras con esto cumplimos, é ya habemos hecho officio de buenas hermanas.» Entonces la mezquina de Psi-

extimæ plumulæ tenellæ, ac delicatæ tremule resultantes, inquieta lasciviunt. Ceterum corpus glabellum, atque luculentum, et quale peperisse Venerem non pæniteret.

Ante lectuli pedes iacebat arcus, et pharetra, et sagittæ, magni dei propitia tela. Quæ dum insatiabili animo Psyche satis et curiosa rimatur atque pertrectat, et mariti sui miratur arma: depromit unam de pharetra sagittam, et puncto pollicis extremam aciem periclitabunda, trementis etiam nunc articuli nisu fortiore pupugit altius; ut per summam cutem roraverint parvulæ sanguinis rosei guttæ. Sic ignara Psyche, sponte in Amoris incidit amorem. Tunc magis magisque cupidine fraglans Cupidinis, prona in eum efflictim inhians, patulis ac petulantibus saviis festinanter ingestis, de somni mensura metuebat.

Sed, dum bono tanto percita, saucia mente fluctuat; lucerna illa, sive perfidia pessima, sive invidia noxia, sive quod tale corpus contingere, et quasi basiare et ipsa gestiebat, evomuit de summa luminis sui stillam ferventis olei super umerum dei dexterum. Hem audax et temeraria lucerna, et amoris vile ministerium! ipsum ignis totius deum aduris: cum te scilicet amator aliquis, ut diutius cupitis etiam nocte potiretur, primus invenerit.

ches, como era muchacha y de noble condición, creyó lo que le dijeron, é con palabras tan espantables salió cuasi fuera de seso, por lo cual se le olvidó los amonestamientos de su marido y de todos los prometimientos que ella le hizo, é lanzóse en el profundo de su desdicha y desventura, y temblando, la color amarilla, no pudiendo cuasi hablar, cortandosele las palabras, y medio hablando, como mejor pudo les dijo desta manera: «Vosotras, señoras hermanas, haceis officio de piedad é virtud, como es razon; y creo yo muy bien que aquellos que tales cosas os dijeron no fingeron mentira, porque yo hasta hoy nunca pude ver la cara de mi marido, ni supe de dónde se es. Solamente lo oyo hablar de noche, y con esto paso é suffro marido incierto y que huye de la luz, y desta manera consiento que digais que tengo una gran bestia por marido, y que me espanta diciendo que no lo puedo ver, é siempre me amenaza que me verná gran mal si porfio a querer ver su cara. Y pues que assi es, agora podeis socorrer al peligro de vuestra hermana con alguna ayuda é favor saludable, haceldo y socorredme, porque si no lo haceis, podré muy bien decir que la negligencia siguiente corrompe el beneficio de la providencia passada.» Cuando

Sic inustus exiluit deus, visaque detrectatæ fidei colluvie, protinus ex osculis et manibus infelicissimæ coniugis tacitus avolavit. At Psyche statim resurgentis eius crure dextero manibus ambabus adrepto, sublimis evectionis adpendix miseranda, et per nubilas plagas penduli comitatus extrema consequia, tandem fessa delabitur solo. Nec deus amator humi iacentem deserens, involavit proximam cupressum, deque eius alto cacumine sic eam graviter commotus adfatur.

Ego quidem, simplicissima Psyche, parentis meæ Veneris præceptorum immemor, quæ te miseri extremique hominis devinctam cupidine, infimo matrimonio addici iusserat, ipse potius amator advolavi tibi. Sed hoc feci leviter, scio: et præclarus ille sagittarius, ipse me telo meo percussi, teque coniugem meam feci, ut bestia scilicet tibi viderer, et ferro caput excideres meum, quod istos amatores tuos oculos gerit? Hæc tibi semper cavenda censebam, hæc identidem benivole remonebam. Sed illæ quidem consiliatrices egregiæ tuæ, tam perniciosi magisterii dabunt actutum mihi pœnas: te vero tantum fuga mea punivero. Et cum termino sermonis, pinnis in altum se proripuit.

Psyche vero humi prostrata, et quantum visu po-

las dos malas mujeres hallaron el corazón é voluntad de Psiches descubierto para recebir lo que le dijessen, dejados los engaños secretos, comenzaron con las espadas descubiertas públicamente á combatir el pensamiento temeroso de la simple mujer, y la una de ellas dijo desta manera: «Porque el vínculo de nuestra hermandad nos compelle por tu salud á quitarte delante los ojos cualquier peligro, te mostraremos un camino que dias ha habemos pensado, el cual solo te sacará á puerto de salud, y es éste: Tu has de esconder secretamente, en la parte de la cama donde te sueles acostar, una navaja bien aguda que en la palma de la mano se aguzó, y pornás un candil lleno de aceite bien aparejado y encendido debajo de alguna cobertura, al canto de la sala, y con todo este aparejo muy bien dissimulado, cuando viniere aquél serpiente é subiere en la cama como suele, desque yá tu veas que él comienza á dormir y con el gran sueño comienza á ressollar, salta de la cama, y, descalza, muy passo, saca el candil debajo de donde está escondido y toma de consejo del candil oportunidad para la hazaña que quieres hacer, y con aquella navaja, alzada primeramente la mano derecha, con el mayor esfuerzo

terat, volatus mariti prosequens, extremis affligebat lamentationibus animum. Sed ubi remigio plumæ raptum maritum proceritas spatii fecerat alienum, per proximi fluminis marginem præcipitem sese dedit. Sed mitis fluvius, in honorem dei scilicet, qui et ipsas aquas urere consuevit, metuens sibi, confestim eam innoxio volumine super ripam florentem herbis exposuit.

Tunc forte Pan deus rusticus iuxta supercilium amnis sedebat, complexus Echo montanam deam, eamque voculas omnimodas edocens reccinere. Proxime ripam vago pastu lasciviunt comam fluvii tondentes capellæ. Hircuosus deus sauciam Psychen, atque defectam, utcumque casus eius non inscius, clementer ad se vocatam, sic permulcet verbis lenientibus: Puella scitula, sum quidem rusticanus et upilio, sed senectutis prolixæ beneficio, multis experimentis instructus. Verum, si recte coniecto, quod profecto prudentes viri divinationem autumant, ab isto titubante et sæpius vaccillante vestigio, deque nimio pallore corporis, et assiduo suspiritu, immo et ipsis marcentibus oculis tuis, amore nimio laboras. Ergo mihi ausculta, nec te rursus præcipitio vel ullo mortis accerssito te genere perimas. Luctum desine, et

que pudieres, da en el ñudo de la cerviz de aquel serpiente venenoso, y cortale la cabeza, é no pienses que te faltara nuestra ayuda, porque luego que tú con su muerte hayas traido vida para tí, estaremos esperandote con mucha ansia, para que, llevándote aqui con todos estos tus servidores é riquezas que aquí tienes, te casemos como desseamos con hombre humano, siendo tú mujer humana.» Con estas palabras encendieron tanto las entrañas de su hermana, que la dejaron cuasi del todo ardiendo. Y ellas, temiendo del mal consejo que daban á la otra no les viniesse algun gran mal por ello, se partieron y con el viento acostumbrado se fueron hasta encima del risco, de donde huyeron lo más presto que pudieron y entraronse en sus naos é fueronse á sus tierras. Psiches quedó sola, aunque quedando fatigada de aquellas furias no estaba sola, pero llorando fluctuaba su corazón, como la mar cuando anda con tormenta, é como quier que ella tenia deliberado con voluntad muy obstinada el consejo que le habían dado, pensando como había de hacer aquel negocio, pero todavia titubeaba y estaba incierta del consejo, pensando en el mal que le podia venir, y desta manera, yá lo quería hacer, yá lo queria di-

pone mærorem: precibusque potiús Cupidinem deorum maximum percole: et, utpote adulescentem delicatum luxuriosumque, blandis obsequiis promerere.

Sic locuto deo pastore, nulloque sermone reddito, sed adorato tantum numine salutari, Psyche pergit ire. Sed cum aliquam multum viæ laboranti vestigio pererrasset, inscio quodam tramite iam die labente, accedit quandam civitatem, in qua regnum maritus unius sororis eius optinebat. Qua re cognita, Psyche nuntiari præsentiam suam sorori desiderat: mox inducta, mutuis amplexibus alternæ salutationis expletis, percontanti causas adventus sui, sic incipit.

Meministi consilium vestrum quo mihi scilicet, suasistis, ut bestiam, quæ mariti mentito nomine mecum quiescebat, priusquam ingluvie voraci me misellam hauriret, ancipiti novacula peremerem. Sed cum primum, ut æque placuerat, conscio lumine vultus eius aspexi, video mirum divinumque prorsus spectaculum; ipsum illum deæ Veneris filium, ipsum, inquam, Cupidinem leni quiete sopitum. Ac dum tanti boni spectaculo percita, et nimia voluptatis copia turbata, fruendi laborarem inopia, casu scilicet pessumo, lucerna fervens oleum rebullivit in eius umerum. Quo

latar; agora osaba, agora temía; yá desconfiaba, yá se enojaba. En fin, lo que más le fatigaba era que en un mismo cuerpo aborrescia al serpiente é amaba á su marido. Cuando yá fué tarde, que la noche se venia, ella comenzó aparejar con mucha priessa aquel aparato de su mala hazaña. E seyendo de noche, vino el marido á la cama, el qual desque hobo burlado con ella, comenzó á dormir con gran sueño. Entonces Psiches, como quier que era delicada del cuerpo y del ánimo, pero ayudándole la crueldad de su hado, se esforzó, é sacado el candil debajo de donde estaba, tomó la navaja en la mano é su osadia venció é mudó la flaqueza de su género. Como ella alumbrasse con el candil y paresciesse todo el secreto de la cama, vido una bestia la más mansa y dulcíssima de todas las fieras, digo que era aquél hermoso dios del amor que se llama Cupido, el cual estaba acostado muy hermosamente, y con su vista alegrándose la lumbre de la candela, cresció, é la sacrilega y aguda navaja resplandesció. Cuando Psiches vido tal vista, espantada y puesta fuera de sí, desfallescida, con la color amarilla, temblando, se cortó é cayó sobre las rodillas, é quiso esconder la navaja en su seno, é hiciéralo salvo por el temor de tan

dolore statim somno recussus, ubi me ferro et igni conspexit armatam: Tu quidem, inquit, ob istud tam dirum facinus, confestim toro meo divorte, tibique res tuas habeto. Ego vero sororem tuam, et nomen, quo tu censeris, aiebat, iam mihi confestim confarreatis nuptiis coniugabo. Et statim Zephyro præcipit, ultra terminos me domus eius efflaret.

Nec dum sermonem Psyche finierat: illa vesanæ libidinis et invidiæ noxiæ stimulis agitata, e re concinnato mendacio fallens maritum, quasi de morte parentum aliquid conperisset, statim navem ascendit: et ad illum scopulum protinus pergit; et, quamvis alio flante vento, cæca spe tamen inhians: Accipe me, dicens, Cupido, dignam te coniugem: et tu, Zephyre, suscipe dominam: saltu se maximo præcipitem dedit. Nec tamen ad illum locum, vel saltem mortua, pervenire potuit. Nam per saxa cautium membris iactatis atque dissipatis, et, proinde ut merebatur, laceratis visceribus suis, alitibus bestiisque obvium ferens pabulum, interiit.

Nec vindictæ sequentis pœna tardavit. Nam Psyche rursus errabundo gradu pervenit ad civitatem aliam, in qua pari modo soror morabatur alia. Nec setius et ista fallacie germa-

gran mal como queria hacer, se le cayó la navaja de las manos. Estando assí fatigada y desfallescida, cuanto más miraba la cara divina de Cupído, tanto más recreaba con su hermosura. Ella le vía los cabellos como hebras de oro, llenos de olor divino, el cuello blanco como la leche, la cara blanca y roja, como rosas coloradas, y los cabellos de oro colgando por todas partes, que resplandescian como el sol y vencian á la lumbre del candil. Tenia assímismo en los hombros péñolas de color de rosas y flores, y como quier que las alas estaban quedas, pero las otras plumas debajo de las alas tiernas y delicadas, estaban temblando muy galanamente, y todo lo otro del cuerpo estaba hermoso é sin plumas, como convenia á hijo de la diosa Venus, que lo parió sin se arrepentir por ello. Estaba ante los pies de la cama el arco é las saetas, que son armas del dios de amor, lo cual todo estando mirando Psiches, no se hartaba de lo mirar; maravillandose de las armas de su marido, sacó del carcaj una saeta, y estandola tentando con el dedo, á ver si era aguda como decian, hincósele un poco de la saeta, de manera que le comenzaron á salir unas gotas de sangre de color de rosas. Y desta manera Psiches, no lo sabiendo, cayó

nitatis inducta, et in sororis sceleratas nuptias æmula festinavit ad scopulum: inque simile mortis exitium cecidit.

Interim dum Psyche quæstioni Cupidinis intenta, populos circumibat; at ille vulnere lucernæ dolens, in ipso thalamo matris iacens ingemebat. Tunc avis peralba illa gavia, quæ super fluctus marinos pinnis natat, demergit sese propere ad Oceani profundum gremium. Ibi commodum Venerem lavantem natantemque propter assistens, indicat adustum filium eius gravi vulneris dolore, marcentem, dubium salutis iacere: iamque per cunctorum ora populorum rumoribus conviciisque variis omnem Veneris familiam male audire: quod ille quidem montano scortatu, tu vero marino natatu secesseritis; ac per hoc non Voluptas ulla, non Gratia, non Lepos, sed incompta, et agrestia, et horrida cuncta sint: non nuptiæ coniugales, non amicitiæ sociales, non liberùm caritates, sed enormis conluvies, et squalentium fœderum insuave fastidium. Hæc illa verbosa et satis curiosa avis in auribus Veneris fili lacerans existimationem, ganniebat.

At Venus irata solidum, exclamat repente: Ergo iam ille bonus filius meus habet amicam aliquam? Prome, agedum, quæ sola mihi ser-

y fué presa en amor del dios de amor. Entonces, con mucho mayor ardor de amor se abajó sobre él y le comenzó á besar con tan gran placer, que temia no despertasse tan presto. Estando ella en este placer herida del amor, el candil que tenia en la mano, ó por no le ser fiel, ó de emvidia mortal, ó que por ventura él también quiso tocar el cuerpo de Cupido, ó quizá besarlo, lanzó de sí una gota de aceite herviendo y cayó sobre el hombro derecho de Cupido. ¡Oh candil osado y temerario, é vil servidor del amor! Tú quemas al dios de todo el fuego, porque tú para esto no eras menester, sino que algun enamorado te halló primeramente para gozar en la escuridad de la noche de lo que bien queria! Desta manera el dios Cupido, quemado, saltó de la cama, y conosciendo que su secreto era descubierto, callando desapareció é huyó de los ojos y manos de la desdichada de su mujer. Psiches arrebató con ambas manos la pierna derecha de Cupido que se levantaba, é assí fue colgando de sus piés por las nubes del cielo, hasta tanto que cansada cayó en el suelo. Pero el dios del amor no la quiso desamparar caida en tierra, é vino volando á sentarse en un ciprés que allí estaba cerca, de donde con mucho enojo gravemente la comen-

vis amanter, nomen eius, quæ puerum ingenuum et investem sollicitavit, sive illa de Nympharum populo, seu de Horarum numero, seu de Musarum choro, vel de mearum Gratiarum ministerio. Nec loquax illa conticuit avis; sed, Nescio, inquit, domina. Puto, puellam, si probe memini, Psyches nomine dicitur, efflicte cupere. Tunc vel maxime indignata Venus exclamavit: Psychen illam, meæ formæ succubam, mei nominis æmulam, si vere diligit nimirum illud incrementum lenam me putavit, cuius monstratu puellam illam cognosceret.

Hæc quiritans properiter emergit e mari, suumque protinus aureum thalamum petit: et reperto, sicut audierat, ægroto puero, iam inde a foribus quam maxime boans: Honesta, inquit, hæc, et natalibus nostris bonæque tu frugi congruentia? Ut primum quidem tuæ parentis, immo dominæ præcepta calcares, nec sordidis amoribus inimicam meam cruciares; verum etiam hoc ætatis puer, tuis licentiosis et immaturis iungeres amplexibus; ut ego nurum scilicet tolerarem inimicam! Sed utique præsumis nugo, et corruptor, et inamabilis, te solum generosum, nec me iam per ætatem posse concipere. Velim ergo scias, multo te meliorem filium alium genituram, immo, ut

zo á increpar, diciendo en esta manera: «Oh Psiches, mujer simple, yo no me recordando de los mandamientos de mi madre Venus, la cual me habia mandado que te hiciesse ser enamorada de un hombre muy miserable de bajo linaje, te quise bien y fué tu enamorado, pero esto que hice, bien sé que fué hecho livianamente. E yo mismo, que soy ballestero para los otros, me herí con mis saetas y te tomé por mi muger. ¿Paresce que lo fice yo por te parescer serpiente, y porque tu cortasses esta cabeza que trae los ojos que bien te quisieron? ¿No sabes tú cuantas veces te decia que te guardasses desto, é benignamente te avisaba porque te apartasses dello? Pero aquellas buenas mugeres tus consejeras, prestamente me pagaran el consejo que te dieron, é á ti con mi ausencia, huyendo de ti, te castigaré.» Diciendo esto, levantóse con sus alas y voló en alto hacia el cielo. Psiches quedó echada en tierra, y cuanto podia con la vista miraba como su marido iba volando, é afligia su corazon con muchos lloros é angustia. Después que su marido desapareció volando por las alturas del cielo, ella, desesperada, estando en la ribera de un rio, lanzóse de cabeza dentro, pero el rio se tornó manso por honra y servicio

contumeliam magis sentias, aliquem de meis adoptaturam vernulis: eique donaturam istas pinnas, et flammas, et arcum, et istas sagittas, et omnem meam supellectilem, quam tibi non ad hos usus dederam. Nec enim de patris tui bonis ad instructionem istam quicquam concessum est. Sed male prima pueritia inductus es, et acutas manus habes, et maiores tuos irreverenter pulsasti totiens; et ipsam matrem tuam, me, inquam, ipsam, parricida, denudas quotidie, et percussisti sæpius, et quasi viduam utique contemnis. Nec vitricum tuum, fortissimum illum maximumque bellatorem, metuis. Quidni! cui sæpius, in angorem mei pælicatus, puellas propinare consuesti. Sed iam faxo, te lusus huius pæniteat, et sentias acidas et amaras istas nuptias.

Sed nunc inrisui habita quid agam? Quo me conferam? Quibus modis stelionem istum cohibeam? Petamne auxilium ab inimica mea Sobrietate, quam propter huius ipsius luxuriam offendi sæpius? At rusticæ squalentisque feminæ conloquium prorsus adhibendum est? Horresco: nec tamen vindictæ solatium unde unde spernendum est. Illa mihi prorsus adhibenda est, nec ulla alia: quæ castiget asperrime nugonem istum: pharetram explicet, et sa-

del dios del amor, cuya mujer era ella, el cual suele inflamar de amor á las mismas aguas y á las ninfas dellas. Assí que, temiendo, de sí mesmo tomola con las ondas sin le hacer mal, é púsola sóbre las flores é hierbas de su ribera. Acaso el dios Pan, que es dios de las montañas, estaba assentado en un altozano cerca del rio, el cual estaba tañendo con una flauta, y enseñando á tañer á la ninfa Caña. Estaban assimismo al derredor dél una manada de cabras, que andaban pasciendo los arboles y matas que estaban sobre el rio. Cuando el dios Peloso vido á Psiches tan desmayada é assi herida de dolor, que yá él bien sabia su desdicha y pena, llamóla y comenzóla á halagar y consolar con blandas palabras, diciendo desta manera: «Doncella sabida y hermosa: como quiera que yo soy pastor é rústico, pero por ser viejo soy instruido de muchos experimentos, de manera que, si bien conjecturo aquello que los prudentes varones llaman adevinanza, yo conozco deste tu andar titubando con los pies, y de la color amarilla de tu cara y de tus grandes sospiros y lágrimas de los ojos, bien creo cierto que tu andas fatigada y muerta de gran dolor, pues que assi es, tú me escucha y no tornes á lanzarte dentro en el rio,

gittas dearmet, arcum enodet, tædam deflammet, immo et ipsum corpus eius acrioribus remediis coherceat. Tunc iniuriæ meæ litatum crediderim, cum eius comas quas istis manibus meis subinde aureo nitore perstrinxi, deraserit: pinnas, quas meo gremio nectarei fontis infeci, prætotonderit.

Sic effata, fòras sese proripit infesta, et stomachata biles Venerias. Sed eam protinus Ceres et Iuno continantur: visamque vultu tumido, quæsiere, cur truci supercilio tantam venustatem micantium oculorum coherceret? At illa, Oportune, inquit, ardenti prorsus isto pectori meo violentiam scilicet perpetraturæ venitis. Sed totis, oro, vestris viribus Psychen illam fugitivam, volaticam, mihi requirite. Nec enim vos utique domus meæ famosa fabula, et non dicendi filii mei facta latuerunt.

Tunc illæ non ignaræ, quæ gesta sunt, palpare Veneris iram sævientem sic adortæ: Quid tale, domina, deliquit tuus filius, ut animo pervicaci voluptates illius impugnes: et, quam ille diligit, tu quoque perdere gestias? Quod autem, oramus, isti crimen, si puellæ lepidæ libenter adrisit? An ignoras, eum masculum et iuvenem esse, vel certe iam quot sit annorum oblita es? An quod ætatem portas

ni te mates con ninguno otro género de muerte. Quita de ti el luto y deja de llorar. Antes procura de aplacar con plegarias al dios Cupido, que es mayor de los dioses, é trabaja por merescer su amor con servicios y halagos, porque es mancebo delicado é muy regalado.» Como esto acabó de decir el dios Pastor, Psiches sin le responder palabra ninguna, sino solamente adorando su deidad comenzó á andar su camino, y ante que hobiesse andado mucho camino, entró por una senda que atravessaba, por la cual yendo, llegó á una cibdad á donde era el reino del marido de una de aquellas sus dos hermanas. E como la reina su hermana supo que estaba allí, mandóla entrar. Y después que se hobieron abrazado ambas á dos, preguntóle qué era la causa de su venida. Psiches le respondió: «¿no te recuerdas tú, señora hermana, el consejo que me distes ambas á dos que matasse á aquella gran bestia que se echaba comigo de noche en nombre de mi marido, ante que me tragasse é comiese, para lo cual me distes una navaja? lo cual como yo quisiesse facer, tomé un candil, é luego que miré su gesto é cara, veo una cosa divina é maravillosa: al hijo de la diosa Venus, digo al dios Cupido, que es dios del amor, que estaba

bellule, puer tibi semper videtur? Mater autem tu, et præterea cordata mulier, filii tui lusus semper explorabis curiose, et in eo luxuriem culpabis, et amores revinces, et tuas artes tuasque delicias in formonso filio reprehendes? Quis autem te deum, quis hominum patietur, passim cupidines populis disseminantem, cum tuæ domus amores amare coherceas et vitiorum muliebrium publicam præcludas officinam?

Sic illæ metu sagittarum patrocinio gratioso Cupidini quamvis absenti blandiebantur. Sed Venus indignata ridicule tractari suas iniurias præversis illis alte rursus concito gradu pelago viam capessit.

hermosamente durmendo, é como yo estaba incitada de tan maravillosa vista, turbada de tan gran placer, y no me hartasse de ver aquel fermoso gesto, á caso fortuito é péssimo rehirvió el aceite del candil que tenia en la mano, é cayó una gota hirviendo en su hombro, y con aquel gran dolor despertó, é como me vido armada con hierro é fuego, dijome: «E ¿cómo has fecho tan gran maldad é traición? ¡Toma luego todo lo tuyo y vete de mi casa!» Demás desto dijo: «Yo tomaré á tu hermana en tu lugar y me casaré con ella, dándole arras y dote.» Diciendo esto, mandó al viento cierzo que me aventasse fuera de los términos de su casa. No habia acabado Psiches de hablar estas palabras, cuando la hermana, stimulada é incitada de mortal emvidia, compuesta una mentira para engañar á su marido, diciendo que habia sabido de la muerte de sus padres, metióse en una nao y comenzó de andar hasta que llegó á aquel risco grande, en el cual subió, é como quier que otro viento á la hora ventaba, pero ella, con aquella ánsia é con ciega esperanza, dijo: «¡Oh Cupido, recíbeme, que soy digna para ser tu mujer! ¡é tú, viento cierzo, recibe á tu señora!» Con estas palabras dió un salto grande del risco abajo.

Pero ella ni viva ni muerta pudo llegar al lugar que desseaba, porque por aquellos riscos é piedras se hizo pedazos como ella merescia. E assi murió, haciéndose manjar de las aves y bestias de aquel monte. Trás desta, no tardó mucho la pena y venganza de la otra su hermana. Porque yendo Psiches por su camino, más adelante llegó á otra ciudad, en la cual moraba la otra su hermana según que habemos dicho; la cual assímismo, con engaño de su hermandad, hizo ni mas ni menos que la otra, que queriendo el casamiento que no le cunplia, fuesse cuanto más presto pudo á aquel risco, de donde cayó é murió como hizo la otra. Entre tanto Psiches, andando muy congojosa en busca de su marido Cupido, cercaba todos los pueblos é cibdades. Pero él, herido de la llaga que le hizo la gota de aceite del candil, estaba echado enfermo, gimiendo, en la cámara de su madre. Entonces una ave blanca que se llama gaviota, que anda nadando con sus alas sobre las ondas de la mar, zabullóse cerca del profundo del mar oceano, y halló allí á la diosa Venus, que se estaba lavando y nadando en aquél agua, á la cual se llegó y le dijo cómo su hijo Cupido estaba mal de una grave llaga de fuego que le daba mucho dolor, llorando

y en mucha duda de su salud, por la cual causa toda la gente é familia de Venus era infamada é vituperada por los pueblos é cibdades de toda la tierra, diciendo que él se habia ocupado y apartado con una mujer serrana y montañesa, «é tú assímismo te has apartado andando en la mar, nadando é á tu placer, y por esto yá no hay entre las gentes placer ninguno, ni gracia, ni hermosura, pero todas las cosas estan rústicas, grosseras é sin atavio. Yá ninguno se casa, ni nadie tiene amistad con mujer ni amor de fijos, sino todo al contrario, súcio y feo, y para todos enojoso.» Cuando aquella ave parlera dijo estas cosas a Venus, reprehendiendo á su hijo Cupido, Venus, con mucha ira, exclamó fuertemente, diciendo: «¡Paresce ser que yá aquél bueno de mi hijo tiene alguna amiga! Hazme tanto placer, tú que me sirves con más amor que ninguna, que me sepas el nombre de aquella que engañó á este muchacho sin barbas y de poca edad, agora sea alguna de las ninfas, ó del numero de las diosas, ó agora sea del choro de las musas ó del ministero de mis gracias.» Aquella ave parlera no calló lo que sabia, diciendo: «Por cierto, señora, no sé bien cómo se llama, más pienso, si bien me recuerdo, que tu hijo ama y muere

por una que se llama Psiches.» Entonces Venus, indignada, comenzó á dar voces, diciendo: «Ciertamente él debe amar á aquella Psiches que pensaba tener mi gesto y era envidiosa de mi nombre. De lo que más tengo enojo en este negocio, es que me hizo á mí su alcahueta, porque yo le mostré y enseñé por donde conosciesse aquella moza.» Desta manera riñendo é gritando, prestamente se salió de la mar y fuesse luego á su camara, adonde falló á su hijo mal, segun lo habia oido. Y dende la puerta comenzó á dar voces, diciendo desta manera: «¡Honesta cosa es, y que cumple mucho á nuestra honra y á tu buena fama, lo que has hecho! ¿Parescete buena cosa menospreciar y tener en poco los mandamientos de tu madre, que más es tu señora, dándome pena con los sucios amores de mi enemiga, la cual en esta tu pequeña edad juntaste contigo con tus atrevidos y temerarios pensamientos? Piensas tú que tengo yo de suffrir por amor de ti, nuera que sea mi enemiga? Pero tú, mentiroso y corrompedor de buenas costumbres, ¿presumes que tú solo eres engendrado para los amores, y que yo, por ser ya muger de edad, no podré parir otro Cupido? Pues quiero agora que sepas que yo podré engendrar otro

hijo mucho mejor que tú, y aun porque más sientas la injuria, adoptaré por hijo á alguno de mis esclavos y servidores, y darle he alas y llamas de amor, con el arco y las saetas y todo lo otro que te dí á tí, nó para estas cosas en que tú andas, que aun bien sabes tú que de los bienes de tu padre ninguna cosa te he dado para esta negociación. Pero tú, como dende muchacho fueste mal criado, é tienes las manos agudas, muchas veces, sin reverencia ninguna, tocaste á tus mayores é aun á mí, que soy tu madre. A mí mesma digo, que como parricida cada día me descubres, é muchas veces me has ferido, é agora menospreciarme como si fuesse viuda, que aun no temes á tu padrasto el dios Mares, muy fuerte y grande guerreador. ¿Que puedo yo decir en esto, que tú muchas veces, por me dar pena, acostumbraste darle mugeres? Pero yo te faré que te arrepientas deste juego, y que tú sientas bien estas acedas y amargas bodas que heciste, como quier que esto que digo es por demás, porque este bulrrará de mí. Pues ¿qué haré agora, ó en qué manera castigaré este bellaco? No sé si pida favor de mi enemiga la Templanza, la cual yo óffendí muchas veces por la lujuria é vicio deste. Como quier que sea, yo delibero

de ir á hablar con esta dueña, aunque sea rústica y severa; pena recibo en ello, pero no es de desechar el placer de tanta venganza, y por esto yo le quiero hablar, que no hay otra ninguna que mejor castigue á este mentiroso, y le quite las saetas y el arco, y le desnude de todos sus fuegos de amores; y no solamente hará esto, pero á su persona misma resistirá con fuertes remedios. Entonces pensaré yo que mi injuria está satisfecha, cuando le rayere de la cabeza aquellos cabellos de color de oro que muchas veces le atavié con estas mis manos, y cuando le tresquilare aquellas alas que yo en mi halda le unté con algalia y almizque muchas veces.» Después que Venus hubo dicho todas estas palabras, saliosse fuera muy enojada, diciendo palabras de enojo, pero la diosa Céres, y Juno, como la vieron enojada, la fueron á acompañar, y le preguntaron qué era la causa porque traía el gesto tan turbado y los ojos que resplandescian de tanta hermosura traia tan revueltos, mostrando su enojo. Ella respondió: «A buen tiempo venís para me preguntar la causa deste enojo que traigo; aunque no por mi voluntad, sino por que otre me lo ha dado, por ende yo os ruego que con todas vuestras fuerzas me bus-

queis á aquella huidora de Psiches, do quier que la hallardes, porque yo bien sé que vosotras sabeis toda la historia de lo que ha acontescido en mi casa deste fijo, que no oso decir que es mio.» Entonces ellas, sabiendo bien las cosas que habian passado, deseando amansar la ira de Venus, comenzaronle á hablar desta manera: «¿Qué tan gran delito pudo hacer tu hijo, que tú, señora, estés contra él enojada con tan gran pertinacia y malenconia, y que aquella que él mucho ama tú la dessees destruir? Porque te rogamos que mires bien si es crimen para éste que le paresciesse bien una doncella? ¿No sabes tú que es hombre? ¿Hásete ya olvidado cuantos años ha tu hijo? ¿Por que es mancebo y hermoso, tú piensas que es todavia muchacho? ¿Tu eres su madre, é muger de seso, ó siempre has experimentado los placeres é juegos de tu hijo, y tú culpas en él y reprehendes sus artes ó vicios é amores, é quieres encerrar la tienda pública de los placeres de las mujeres?» En esta manera ellas querian satisfacer al dios Cupido, aunque estaba ausente, por miedo de sus saetas. Mas Venus, viendo que ellas trataban su injuria burlándose della, dejándolas á ellas con la palabra en la boca, cuanto más prontamente pudo to-

mó su camino para la mar, de donde habia salido.

***

Interea Psyche variis iactabatur discursibus, dies noctesque mariti vestigationibus inquieta animo, tanto cupidior, iratum licet, si non uxoriis blanditiis lenire, certe servilibus precibus propitiare. Et, prospecto templo quodam in ardui montis vertice, Unde autem, inquit, scio an istic meus degat dominus? Et ilico dirigit citatum gradum, quem defectum prorsus adsiduis laboribus spes incitabat et votum. Iamque naviter emensis celsioribus iugis, pulvinaribus sese proximans intulit. Videt spicas frumentarias in acervo, et alias flexiles in corona, et spicas hordei videt. Erant et falces, et operæ messoriæ mundus omnis; sed cuncta passim iacentia, et incuria confusa, et, ut solet, æstu laborantium manibus proiecta. Hæc singula Psyche curiose dividit, et discretim semota rite componit: rata scilicet, nullius dei fana ac cærimonias neclegere se debere, sed omnium benivolam misericordiam corrogare.

Hæc eam sollicite seduloque curantem, Ceres alma deprehenuit; et longum exclamat protinus: Ain, Psyche miseranda! totum per orbem Venus anxia dis-

***

Entretanto Psiches discurría é andaba por diversas partes y caminos, buscando de dia y de noche con mucha ansia y trabajo si podria fallar rastro de su marido, y tanto más le crescia el desseo de lo fallar. cuanto era la pena que traia en lo buscar, y deliberaba entre sí que si no lo pudiesse con sus falagos, como su muger, amansar, que al menos, como sierva, con sus ruegos y oraciones lo aplacaria. Yendo en esto pensando, vido un templo encima de un alto monte, é dijo: «¿Dónde se yo agora si por ventura mi señor mora en este templo? y luego endereszó el paso hacia allá, el cual, como quier que yá le desfallecia, por los grandes y contínuos trabajos, pero la esperanza de hallar á su marido lo aliviaba. Assi que, habiendo yá subido y passado todos aquellos montes, llegó al templo y entrosse dentro, donde vido muchas espigas de trigo y cebada, hoces y otros instrumentos para segar, pero todo estaba por esse suelo sin ninguna órden, confuso, como acostumbran á facer los segadores cuando con el trabajo se les cae de las manos. Psiches, como vido todas estas cosas derramadas,

quisitione tuum vestigium furens animi requirit teque ad extremum supplicium expetit et totis numinis sui viribus ultionem flagitat. Tu vero rerum mearum tutelam nunc geris et aliud quicquam cogitas nisi de tua salute?

Tunc Psyche pedes eius advoluta et uberi fletu rigans deæ vestigia humumque verrens crinibus suis, multiiugis precibus editis, veniam postulabat: Per ego te frugiferam tuam dexteram istam deprecor, per lætificas messium cærimonias, per tacita secreta cistarum et per famulorum tuorum draconum pinnata curricula et glebæ Siculæ sulcamina et currum rapacem et terram tenacem et inluminarum Proserpinæ nubtiarum demeacula et luminosarum filiæ inventionum remeacula et cetera quæ silentio tegit Eleusinis Atticæ sacrarium, miserandæ Psyches animæ, supplicis tuæ, subsiste. Inter istam spicarum congeriem patere vel pauculos dies delitescam, quoad deæ tantæ sæviens ira spatio temporis mitigetur vel certe meæ vires diutino labore fessæ quietis intervallo leniantur.

Suscipit Ceres: Tuis quidem lacrimosis precibus et commoveor et opitulari cupio, sed cognatæ meæ, cum qua etiam fœdus antiquum amicitiæ colo, bonæ præte-

comenzó á apartar cada cosa por su parte y componerlo é ataviarlo todo, pensando, como era razon, que de ningun dios se deben menospreciar sus cerimonias, antes procurar de siempre tener propicia su misericordia. Estando Psiches ataviando y componiendo estas cosas, entró la diosa Céres, y como la vido, comenzó de léjos á dar grandes voces, diciendo: «¡Oh Psiches desventurada: la diosa Venus anda por todo el mundo con grandissima ansia buscando rastro de tí, y con cuanta furia puede dessea y busca traerte á la muerte, y con toda la fuerza de su deidad procura haber venganza de tí, y tú agora estás aquí teniendo cuidado de mis cosas? ¿Cómo puedes tu pensar otra cosa sino lo que cumple á tu salud?» Entonces Psiches lanzóse á sus pies y comenzólos á regar con sus lágrimas, y barrer la tierra con sus cabellos, suplicándole é pidiéndole perdón con muchos ruegos y plegarias, diciendo: «Ruégote, señora, por la tu diestra mano sembradora de los panes, y por las cerimonias alegres de las sementeras, y por los secretos de las canastas de pan, y por los carros que traen los dragones tus siervos, y por las aradas y barbechos de Secilia, y por el carro de Plutón que arrebató á Proserpina, y por el descendi-

rea feminæ malam gratiam subire nequeo. Decede itaque de istis ædibus protinus et quod a me retenta custoditaque non fueris optimi consule.

Contra spem suam repulsa Psyche et afflicta duplici maestitia iter retrorsum porrigens inter subsitæ convallis sublucidum lucum prospicit fanum sollerti fabrica structum nec ullam vel dubiam spei melioris viam volens omittere sed adire cuiuscumque dei veniam, sacratis foribus proximat. Videt dona pretiosa et lacinias auro litteratas ramis arborum postibusque suffixas, quæ cum gratia facti nomen deæ cui fuerant dicata testabantur. Tunc genu nixa et manibus aram tepentem amplexa detersis ante lacrimis, sic adprecatur.

Magni Iovis germana et coniuga, sive tu Sami, quæ sola partu vagituque et alimonia tua gloriatur, tenes vetusta delubra; sive celsæ Carthaginis, quæ te virginem vectura leonis cælo commeantem percolit, beatas sedes frequentas; sive prope ripas Inachi, qui te iam nuptam Tonantis et reginam deorum memorat, inclitis Argivorum præsides mœnibus — quam cunctus oriens Zygiam veneratur et omnis occidens Lucinam appellat: sis meis extremis casibus Iuno Sospita meque in tantis exanmiento de sus bodas, y por la tornada cuando tornó con las hachas ardiendo de buscar á tu hija, y por el sacrificio de la cibdad Eleusina, y por las otras cosas é sacrificios que se hacen en silencio, que tu socorras á la triste ánima de tu sierva Psiches, é consiénteme que entre estos montones de espigas me pueda esconder algunos pocos de días, fasta que la cruel ira de tan gran diosa como es Venus por espacio de algun tiempo se amanse, ó hasta que al menos mis fuerzas, cansadas de tan contínuo trabajo, con un poco de reposo se restituyan.» Céres le respondió: «Ciertamente yo me he conmovido á compassión por ver tus lágrimas y lo que me ruegas, y desseote ayudar. Pero no quiero incurrir en desgracia de aquella buena mujer de mi cuñada, con la cual tengo antigua amistad. Asi que tú te parte luego de mi casa, y rescibe en gracia que no fueste presa por mí ni retenida.» Cuando esto oyó Psiches, contra lo que ella pensaba, afligida de doblada pena y enojo, tomó su camino tornando para atrás, é vido un templo que estaba en una selva de árboles muy grandes, en un valle, el cual era edificado muy polidamente, y como ella se toviese por dicho ninguna via dudosa ó de mejor esperanza jamás dejarla de pro-

clatis laboribus defessam imminentis periculi metu libera. Quod sciam soles prægnatibus periclitantibus ultro subvenire.

Ad istum modum supplicanti statim sese Iuno cum totius sui numinis augusta dignitate præsentat et protinus: Quam vellem, inquit, per fidem nutum meum precibus tuis accommodare! sed contra voluntatem Veneris, nurus meae, quam filiæ semper dilexi loco, præstare me pudor non sinit. Tunc etiam legibus, quæ servos alienos perfugas invitis dominis vetant suscipi, prohibeor.

Isto quoque fortunæ naufragio Psyche perterrita nec indipisci iam maritum volatilem quiens, tota spe salutis deposita, sic ipsa suas cogitationes consuluit: Iam quæ possunt alia meis ærumnis temptari vel adhiberi subsidia, cui nec dearum quidem quanquam volentium potuerunt prodesse suffragia? Quorsum itaque tantis laqueis inclusa vestigium porrigam quibusque tectis vel etiam tenebris abscondita magnæ Veneris inevitabiles oculos effugiam? Quin igitur masculum tandem sumis animum et cassæ speculæ renuntias fortiter et ultroneam te dominæ tuæ reddis et vel sera modestia sævientes impetus eius mitigas? Qui scias an etiam, quem diu quæritas, illic in domo matris repperies? sic ad indubium obse-

bar, y que andaba buscando socorro de cualquier dios que hallasse, allegóse á la puerta del templo, é vido muy ricos dones de ropas y vestiduras colgadas de los postes y ramos de los arboles, con letras de oro que declaraban la causa porque eran allí ofrecidas, y el nombre de la diosa á quien se daban. Entonces Psiches, las rodillas hincadas, abrazando con sus manos el altar, é limpiadas las lágrimas de sus ojos, comenzó á decir desta manera: «Oh tú, Juno, mujer y hermana del gran Júpiter, ó tú estás en el antiguo templo de la isla de Samo, la cual se glorifica porque tú naciste allí y te criaste, ó estás en las sillas de la alta ciudad de Cartago, la cual te adora como á doncella, que fueste llevada al cielo encima de un leon, ó si por ventura estás en la ribera del rio Inaco, el cual face memoria de tí, que eres casada con Júpiter é reina de las diosas, ó tú estas en las cibdades magníficas de los griegos, adonde todo Oriente te honrra como á diosa de los casamientos, y todo Ocidente te llama Lucina; á do quier que estés, te ruego que socorras á mis extremas necessidades, é á mí, que estó fatigada de tantos trabajos passados, plégate librarme de tan gran peligro como está sobre mí, porque yo bien sé que de tu propia

quium, immo ad certum exitium præparata principium futuræ secum meditabatur obsecrationis.

At Venus terrenis remediis inquisitionis abnuens cælum petit. Iubet construi currum, quem ei Vulcanus aurifex subtili fabrica studiose poliverat et ante thalami rudimentum nuptiale munus obtulerat, limæ tenuantis detrimento conspicuum, et ipsius auri damno pretiosum. De multis, quæ circa cubiculum dominæ stabulant, procedunt quattuor candidæ columbæ, et hilaris incessibus picta colla torquentes, iugum gemmeum subeunt: susceptaque domina lætæ subvolant. Currum deæ prosequentes gannitu constrepenti lasciviunt passeres: et ceteræ, quæ dulce cantitant, aves, melleis modulis suave resonantes, adventum deæ prænuntiant. Cedunt nubes, et cælum filiæ panditur: et summus æther cum gaudio suscipit deam. Nec obvias aquilas, vel accipitres rapaces pertimescit magnæ Veneris canora familia.

Tunc se protinus ad Iouis regias arces dirigit, et petitu superbo Mercuri, dei vocalis, operæ necessariam usuram postulat. Nec renuit Iovis cærulum supercilium. Tunc ovans ilico, comitante etiam Mercurio, Venus cælo demeat, eique sollicite serit verba: Frater Arcadi, scis nempe sororem

gana y voluntad acostumbras socorrer á las preñadas que están en peligro de parir.» Acabado de decir esto, luego le apareció la diosa Juno con toda su magestad, é díjole: «Por dios, que yo querria dar mi favor y todo lo que pudiese á tus rogativas, pero contra la voluntad de Venus mi nuera, la cual sienpre amé en lugar de hija, no lo podria facer, porque la vergüenza me resiste. Demás desto, las leyes prohiben que nadie pueda rescebir á los esclavos fugitivos contra voluntad de sus señores.» Con este naufragio de la fortuna, espantada Psiches, viendo assímismo que ya no podia alcanzar á su marido, que andaba volando, desesperada de toda salud, comenzó á aconsejarse con su pensamiento en esta manera: «¿Qué remedio se puede yá buscar ni tentar para mis penas y trabajos, á los cuales el favor é ayuda de las diosas, aunque ellas lo querian, no pudo aprovechar? pues que assi es, ¿adónde podria yo huir, estando cercada de tantos lazos? ¿En qué casas ó en qué soterraños me podria esconder de los ojos inevitables de la gran diosa Venus? Pues que no puedes huir, toma corazón de hombre, y fuertemente resiste á la quebrada y perdida esperanza, y ofrecete de tu propria gana á tu señora, y

tuam Venerem sine Mercuri præsentia nil unquam fecisse: nec te præterit utique, quanto iam tempore delitescentem ancillam nequiverim repperire. Nil ergo superest, quam tuo præconio præmium investigationis publicitus edicere. Fac ergo mandatum matures meum, et indicia, qui possit agnosci, manifeste designes; ne, si quis occultationis illicitæ crimen subierit, ignorantiæ se possit excusatione defendere. Hæc simul dicens, libellum ei porrigit, ubi Psyches nomen continebatur, et cetera. Quo facto, protinus domum se capessit.

Nec Mercurius omisit obsequium. Nam per omnium ora populorum passim discurrens, sic mandatæ prædicationis munus exequebatur: Si quis a fuga retrahere, vel occultam demonstrare poterit fugitivam regis filiam, Veneris ancillam, nomine Psychen, conveniat retro metas Murtias Mercurium prædicatorem, accepturus indicivæ nomine ab ipsa Venere septem savia suavia, et unum blandientis adpulsu linguæ longe mellitum. Ad hunc modum pronuntiante Mercurio, tanti præmii cupido certatim omnium mortalium studium adrexerat. Quæ res nunc vel maxime sustulit Psyches omnem cunctationem.

Iamque fores ei domi-

con esta obediencia, aunque sea tarde, amansarás su ímpetu é saña. ¿Qué sabes tú si por ventura fallarás allí en casa de la madre al que muchos dias ha que andas á buscar?» Desta manera aparejada para el dudoso servicio é cierto fin, pensaba entre sí el principio de su futura suplicación. En este medio tiempo, Venus, enojada de andar á buscar á Psiches por la tierra, acordó de se subir al cielo, é mandó aparejar su carro, el cual Vulcano su marido muy sotil é polidamente habia fabricado y ge lo habia dado en arras de su casamiento, hecho las ruedas de manera de la luna, muy rico y precioso, con daño de tanto oro y de muchas otras aves que estaban cerca. De la cámara de Venus salieron cuatro palomas muy blancas, pintados los cuellos, é pusieronse para llevar el carro, y rescebida la señora encima del carro, comenzaron á volar alegremente, é tras del carro de Venus comenzaron á volar muchos pájaros é aves, que cantaban muy dulcemente, haciendo saber como Venus venia. Las nubes dieron lugar, los cielos se abrieron, y el más alto dellos la rescibió alegremente. Las aves que iban cántando con ella, no temían las águilas y halcones que encontraban. En esta manera Venus llegó al palacio real de Júpiter, é con

næ proximanti occurrit una de famulitione Veneris, nomine Consuetudo: statimque, quantum maxime potuit, exclamat: Tandem, ancilla nequissima, dominam habere te scire cœpisti? An pro cetera morum tuorum temeritate, istud quoque nescire te fingis, quantos labores circa tuas inquisitiones sustinuerimus? Sed bene, quod meas potissimum manus incidisti, et inter Orci cancros iam ipsos obhæsisti; datura scilicet actutum tantæ contumaciæ pœnas. Et audaciter in capillos eius immissa manu, trahebat eam, nequaquam renitentem.

Quam ubi primum inductam oblatamque sibi conspexit Venus, lætissimum cachinnum extollit, sed qualem solent frequenter irati: caputque quatiens, et ascalpens aurem dexteram, Tandem, inquit, dignata es socrum tuam salutare? An potius maritum, qui tuo vulnere periclitatur, intervisere venisti? Sed esto secura. Iam enim excipiam te, ut bonam nurum condecet; et, Ubi sunt, inquit, Sollicitudo atque Tristities, ancillæ meæ? Quibus introvocatis torquendam tradidit eam. At illæ sequentes erile præceptum, Psychen misellam flagellis afflictam, et ceteris tormentis excruciatam iterum dominæ conspectui reddunt.

Tunc rursus sublato risu

mucha osadia é atrevimiento pidió á Júpiter que mandasse al dios Mercurio le ayudasse con su voz, que habia menester para cierto negocio. Júpiter ge lo otorgó, é mandó que assí se ficiesse. Entonces ella alegremente, acompañandola Mercurio, se partió del cielo, la cual en esta manera habló á Mercurio: «hermano de Arcadia: tú sabes bien que tu hermana Venus nunca hizo cosa alguna sin tu ayuda y presencia; agora tú no ignoras cuánto tiempo há que yo no puedo fallar á aquella mi sierva, que se anda escondiendo de mí, assí que yá no tengo otro remedio sino que públicamente tú pregones que le será dado gran premio á quien la descubriere. Por ende te ruego que hagas prestamente lo que digo. Y en tu pregon da las señales é indicios por donde manifiestamente se puede conocer. Porque si alguno incurriere en crimen de la encubrir illícitamente, no se pueda defender con escusación de ignorancia»; é diciendo esto, le dió un memorial, en el cual se contenia el nombre de Psiches é las otras cosas que habia de pregonar, y hecho esto, luego se fué á su casa. No olvidó Mercurio lo que Venus le mandó hacer, é luego se fué por todas las cibdades é lugares, pregonando desta manera: «Si alguno tomare ó

Venus, Et ecce, inquit, nobis turgidi ventris sui lenocinio commovet miserationem; unde me præclara subole aviam beatam scilicet faciat. Felix vero ego, quæ in ipso ætatis meæ flore vocabor avia: et vilis ancillæ filius nepos Veneris audiet. Quanquam inepta ego frustra filium dicam. Impares enim nuptiæ, et præterea in villa, sine testibus, et patre non consentiente factæ legitimæ non possunt videri: ac per hoc spurius iste nascetur; si tamen partum omnino perferre te patiemur.

His editis, involat eam, vestemque plurifariam diloricat: capilloque discisso, et capite conquassato, graviter affligit, et, accersito frumento et hordeo et milio et papavere et cicere et lente et faba, commixtisque acervatim confusis in unum grumulum, sic ad illam: Videris enim mihi tam deformis ancilla nullo alio, sed tantum sedulo ministerio, amatores tuos promereri: iam ergo et ipsa frugem tuam periclitabor. Discerne seminum istorum passivam congeriem: singulisque granis rite dispositis atque seiugatis, ante istam vesperam opus expeditum approbato mihi. Sic assignato tantorum seminum cumulo, ipsa cenæ nubtiali concessit.

Nec Psyche manus admolitur inconditæ illi et inex-

mostrare donde está Psiches, hija del rey é sierva de Venus, que anda huida, véngase á Mercurio pregonero, que está trás el templo de Venus, é allí recebirá por galardón de su indicio, de la misma diosa Venus, siete besos muy suaves é otro muy más dulce. «Desta manera pregonando Mercurio, todos los que lo oian, con codicia de tanto premio, se adereszaron para la buscar. La cual cosa oida por Psiches, le quitó toda tardanza de se ir á presentar ante Venus, y llegando ella ante las puertas de su señora, salió á ella una doncella de Venus, que habia nombre Costumbre. La cual, como vido á Psiches, comenzó á dar grandes voces, diciendo: «Vos, doña mala esclava, basta que yá sentis que teneis señora, aun sobre toda la maldad de tus malas mañas, finges agora que no sabes cuanto trabajo habemos passado buscandote. Pero bien está; pues que caiste en mis manos, haz cuenta que caiste en la cárcel del infierno y donde no podrás salir, y que prestamente rescebirás la pena de tu contumacia y rebeldia.» Diciendo esto, arremetió á ella, é con gran audacia echóle mano de los cabellos é comenzóla á llevar ante Venus, como quier que Psiches no resistia la ida. La cual, luego que Venus la vido, comenzóse de reir

tricabili moli; sed immanitate præcepti consternata, silens obstupescit. Tunc formicula illa parvula, atque ruricula, certata difficultatis tantæ, laborisque miserta contubernalis magni dei, socrusque sævitiam execrata, discurrens naviter convocat corrogatque cunctam formicarum accolarum classem: Miseremini, terræ omniparentis agiles alumnæ, miseremini, et Amoris uxori, puellæ lepidæ, periclitanti prompta velocitate succurrite. Ruunt aliæ, superque aliæ sepedum populorum undæ, summoque studio singulæ granatim totum digerunt acervum: separatimque distributis dissitisque generibus, e conspectu perniciter abeunt. Sed initio noctis e convivio nuptiali vino madens, et fraglans balsama totumque revincta corpus rosis micantibus Venus remeat, visaque diligentia miri laboris: Non tuum, inquit, nequissima, nec tuarum manuum istud opus, sed illius, cui tuo, immo et ipsius malo, placuisti. Et frusto cibarii panis ei proiecto, cubitum facessit.

Interim Cupido solus interioris domus aurei cubiculi custodia clausus, cohercebatur acriter: partim, ne petulanti luxurie vulnus gravaret; partim, ne cum sua cupita conveniret. Sic ergo distentis et sub uno tecto separatis amatoribus,

como suelen facer los que están con mucha ira, y meneando la cabeza, rascándose en la oreja, comenzó á decir: «Basta, que ya fueste contenta de fablar á tu suegra? e, por cierto, antes creo yo que lo feciste por ver á tu marido, que está á la muerte de la llaga de tus manos. Pero está segura, que yo te rescebiré como conviene á buena nuera»; é como esto dijo, mandó llamar á sus criadas la Costumbre é la Tristeza, á las cuales, como vinieron, mandó que azotassen á Psiches. Ellas, siguiendo el mandamiento de su señora, dieron tantos de azotes á la mezquina de Psiches, que la afligeron é atormentaron, y assí la tornaron á presentar otra vez ante su señora. Cuando Venus la vido, comenzóse otra vez á reir, é dijo: «¿E aun veis como en el alcahoteria de su vientre hinchado nos conmueve á misericordia? Piensa facerme abuela bien dichosa con lo que saliere desta su preñez. ¡Dichosa yo, que en la flor de mi juventud me llamaran abuela, y el hijo de una esclava bellaca oirá que le llamen nieto de Venus! Pero nescia soy en esto yo, porque por demás puedo decir que mi hijo es casado, porque estas bodas no son entre personas iguales, y demás desto fueron hechas en un monte, sin testigos y no consintiendo su padre,

tetra nox exanclata. Sed Aurora commodum inequitante, vocatæ Psychæ Venus infit talia: Videsne illud nemus, quod fluvio præterluenti, ripisque longis attenditur: cuius imi frutices vicinum fontem despiciunt? Oves ibi nitentis, aurive colore florentes, incustodito pastu vagantur. Inde de coma pretiosi velleris floccum mihi confestim quoquo modo quæsitum afferas, censeo.

Perrexit Psyche volenter, non obsequium quidem illa functura, sed requiem malorum præcipitio fluvialis rupis habitura. Sed inde de fluvio musicæ suavis nutricula, leni crepitu dulcis auræ divinitus inspirata, sic vaticinatur arundo viridis: Psyche, tantis ærumnis exercita, neque tua miserrima morte meas sanctas aquas polluas, nec vero istud horæ contra formidabiles oves feras aditum; quoad de solis fraglantia mutuatæ calorem, truci rabie solent efferri, cornuque acuto, et fronte saxea, et nonnunquam venenatis morsibus in exitium sævire mortalium. Sed dum meridies solis sedaverit vaporem, et pecuini spiritus fluviali serenitate conquieverint, poteris sub illa procerissima platano, quæ mecum simul unum fluentum bibit, latenter abscondere: et cum primum mitigata furia laxaverint

por lo cual estas bodas no se pueden decir legítimamente hechas, por esto, si yo conssiento que tu hayas de parir, al menos nascerá de ti un bastardo.» E diciendo esto, arremetió con ella y rompióle las tocas, trabándole de los cabellos y dándole de cabezadas que la afligió gravemente. Luego tomó trigo y cebada, mijo, simiente de adormideras, garbanzos, lentejas y habas. Lo cual todo mezclado y hecho un gran montón, dijo á Psiches: «Tu me pareces tan disforme y bellaca esclava, que con ninguna cosa aplaces á tus enamorados sino con los muchos servicios que les haces. Pues yo quiero agora experimentar tu diligencia. Aparta todos los granos de estas simientes que están juntas en este montón, y cada simiente destas, muy bien dispuesta y apartada de por sí, me la has de dar ante de la noche»; é dicho esto, ella se fué á cenar á las bodas de sus dioses. Psiches, embarazada con la grandeza de aquel mandamiento, estaba callando como una muerta, que nunca alzó la mano á comenzar tan grande obra para nunca acabar. Entonces aquella pequeña hormiga del campo, habiendo mancilla de tan gran trabajo é dificultad como era el de la mujer del gran dios del amor, maldiciendo la crueldad de su

ves animum, percussis frondibus attigui nemoris, lanosum aurum repperies, quod passim stirpibus conexis obhærescit. Sic arundo simplex et humana Psychen ægerrimam salutem suam docebat. Nec auscultatu impænitendo diligenter instructa illa cessavit; sed observatis omnibus, furatrina facili, flaventis auri mollitie congestum gremium Veneri reportat.

Nec tamen apud dominam saltem secundi laboris periculum secundum testimonium meruit; sed contortis superciliis subridens amarum, sic inquit: Nec me præterit huius quoque facti auctor adulterinus. Sed iam nunc ego sedulo periclitabor, an oppido forti animo singularique prudentia sis prædita. Videsne insistentem celsissimæ illi rupi montis ardui verticem, de quo fontis atri fuscæ defluunt undæ, proxumæque conceptaculo vallis inclusæ Stygias inrigant paludes, et rauca Cocyti fluenta nutriunt? Indidem mihi de summi fontis penita scaturrigine rorem rigentem hauritum ista confestim defers urnula. Sic aiens, crustallo dedolatum vasculum, insuper ei graviora comminata, tradidit.

At illa studiose gradum celerans, montis extremum petit cumulum; certe vel illic inventura vitæ pessi-

suegra Venus, discurrió prestamente por esos campos, é llamó é rogó á todas las batallas é muchedumbre de hormigas, diciéndoles: «¡Oh sotiles hijas é criadas de la tierra, madre de todas las cosas! Habed merced y mancilla, y socorred con mucha velocidad á una moza hermosa, mujer del dios del amor, que está en mucho peligro.» Entonces, como ondas de agua, venian infinitas hormigas cayendo unas sobre otras, y con mucha diligencia cada una, grano á grano, apartaron todo el montón. Después de apartados é divisos todos los géneros de granos de cada montón sobre sí, prestamente se fueron de allí. Luego, al comienzo de la noche, Venus, tornando de su fiesta harta de vino é muy olorosa, llena toda la cabeza y cuerpo de rosas resplandescientes, vista la diligencia del gran trabajo, dijo: «¡Oh mala! No es tuya ni de tus manos esta obra, sino de aquél á quien tú, por tu mal é por el suyo, has aplacido.» E diciendo esto, echóle un pedazo de pan para que comiesse, é fuesse acostar. Entre tanto Cupido estaba solo y encerrado en una camara de las más adentro de casa, el cual estaba allí encerrado, assi porque la ferida no se le dañasse si algun mal desseo le viniesse, como porque no hablasse con su amada Psi-

mæ finem. Sed cum primum prædicti iugi conterminos locos appulit, videt rei vastæ letalem difficultatem. Namque saxum immani magnitudine procerum, et inaccessa salebritate lubricum, mediis e faucibus lapidis fontes horridos evomebat: qui statim proni foraminis lacunis editi, perque proclive delapsi, et angusti canalis extrito contecti tramite, proxumam convallem latenter incidebant; dextra lævaque cautibus cavatis proserpunt, et longa colla porrecti sævi dracones, inconivæ vigiliæ luminibus addictis, et in perpetuam lucem pupulis excubantibus. Iamque et ipsæ semet muniebant vocales aquæ. Iam et, Discede, et, Quid facis? Vide; et, Quid agis? Cave, et Fuge, et Peribis, subinde clamant.

Sic impossibilitate ipsa mutata in lapidem Psyche, quamvis præsenti corpore, sensibus tamen aberat: et, inextricabilis periculi mole prorsus obruta, lacrumarum etiam extremo solacio carebat. Nec providentiæ bonæ graves oculos innocentis animæ latuit ærumna. Nam supremi Iovis regalis ales illa, repente, propansis utrimque pinnis, affuit rapax aquila: memorque veteris obsequii, quo ductu Cupidinis Iovi pocillatorem Phrygium sustulerat, oportunam ferens opem, deique numen in uxo-

ches. Desta manera, dentro de una casa y debajo de un tejado, apartados los enamorados, con mucha fatiga passaron aquella noche negra y escura. Después que amanesció, mandó Venus llamar á Psiches, é dijo desta manera: «¿Vees tú aquella floresta por donde passa aquél rio que tiene aquellos grandes arboles al derredor, debajo del cual está una fuente cerca? ¿Y vees aquellas ovejas resplandescientes y de color de oro, que andan por alli pasciendo, sin que nadie las guarde? Pues vé allá luego, y traeme la flor de su precioso vellocino, en cualquier manera que lo puedas haber.» Psiches, de muy buena gana, se fué hacia allá, no con pensamiento de hacer lo que Venus le habia mandado, mas por dar fin á sus males lanzándose de un risco de aquellos dentro en el rio. Cuando Psiches llegó al rio, una caña verde que es madre de la musica suave, meneada de un dulce aire, por inspiración divina fabló desta manera: «Psiches, tú que has sufrido tantas tribulaciones, no quieras ensuciar mis sanctas aguas con tu misérrima muerte, ni tampoco llegues á estas espantosas ovejas, porque tomando el calor é ardor del sol, suelen ser muy rabiosas, y con los cuernos agudos y las frentes de piedra,

ris laboribus percolens, alti culminis Diales vias deserit. Et ob os puellæ prævolans, incipit: At tu simplex alioquin, et expers rerum talium, quæ speras te sanctissimi nec minus truculenti fontis vel unam stillam posse furari, vel omnino contingere? Diis etiam, ipsique Iovi formidabiles aquas istas stygias vel fando comperisti? quodque vos deieratis per numina deorum, deos per Stygis maiestatem solere? Sed cedo istam urnulam. Et protinus adreptam, completumque festinat, libratisque pinnarum nutantium molibus, inter genas sævientium dentium, et trisulca vibramina draconum, remigium dextra lævaque porrigens, volentes aquas, et ut abiret innoxius mirantes, excipit: commentus, ob iussum Veneris petere, eique se præministrare. Quare paulo facilior adeundi fuit copia.

Sic acceptam cum gaudio plenam urnulam Psyche Veneri citata rettulit. Nec tamen nutum deæ sævientis vel tunc expiare potuit. Nam sic eam, maiora atque peiora flagitia commentans, appellat renidens exitiabile: Iam tu quidem maga videris quædam mihi et alta prorsus malefica, quæ talibus præceptis meis obtemperasti naviter. Sed adhuc istud, mea pupula, ministrare debebis. Sume istam

é aun mordiendo con los dientes ponzoñosos, matan á muchos hombres. Pero después que passare el ardor del medio día, y las ovejas se van á reposar á la frescura del rio, podrás esconderte debajo de aquel alto plátano que bebe del agua deste rio que yo bebo. Y como tuvieres que las ovejas, pospuesta toda su ferocidad, comienzan á dormir, sacudirás las ramas y hojas de aquel monte que está cerca dellas, é alli hallarás las vedijas de oro que se apegan por aquellas matas cuando las ovejas passan.» En esta manera la caña, por su virtud é humanidad, enseñaba á la mezquina de Psiches cómo se habia de remediar. Ella, cuando esto oyó, no fué negligente en lo cumplir. Pero faciendo y guardando todo lo que ella le dijo, hurtó el oro con la lana de aquellos montes, y cogido lo trajo y echó en el regazo de Venus. Mas con todo esto nunca meresció cerca de su señora galardón su segundo trabajo, antes, torciendo las cejas, con una risa falsa dijo en esta manera: «Tampoco creo yo agora que en esto que tu feciste faltó quien te ayudasse falsamente. Pero yo quiero experimentar si por ventura tu lo haces con esfuerzo tuyo é prudencia, ó con ayuda de otro. Por ende mira bien aquella altura de aquel monte, adonde

pyxidem (et dedit) protinusque ad Inferos et ipsius Orci ferales penates te derige. Tunc conferens pyxidem Proserpinæ, Petit de te Venus, dicito, modicum de tua mittas ei formonsitate, vel ad unam saltem dieculam sufficiens. Nam quod habuit, dum filium curat ægrotum, consumpsit atque contrivit omne. Sed haud immaturius redito; quia me necesse est indidem delitam, theatrum deorum frequentare.

Tunc Psyche vel maxime sensit ultimas fortunas suas: et, velamento reiecto, ad promptum exitium sese compelli manifeste comperit. Quidni? quæ suis pedibus ultro ad Tartarum Manesque commeare cogeretur. Nec cunctata diutius, pergit ad quampiam turrim præaltam, indidem se se datura præcipitem. Sic enim rebatur ad Inferos recta atque pulcherrime se posse descendere. Sed turris prorumpit in vocem subitam. Et, Quid te, inquit, præcipitem, o misella, quæris extinguere? Quidque iam novissimo periculo, laborique isto temere succumbis? Nam, si spiritus corpore tuo semel fuerit seiugatus, ibis quidem profecto ad imum Tartarum, sed inde nullo pacto redire poteris. Mihi ausculta. Lacedæmo Achaiæ nobilis civitas non longe sita est. Huius conterminam, deviis abditam locis quære

están aquellos riscos muy altos, de donde sale una fuente de agua muy negra y desciende por aquel valle donde hace aquellas lagunas negras é turbias, y de alli salen algunos arroyos infernales. De allí, de la altura donde sale aquella fuente, me trae este vaso lleno del rocío de aquella agua.» E diciendo esto, le dió un vaso de cristal, amenazandola con palabras ásperas si no cumpliesse lo que le mandaba. Psiches, cuando esto oyó, aceleradamente se fué hacia aquel monte, para sobir encima dél y dende allí echarse para dar fín á su amarga vida. Pero como llegó al derredor de aquél monte, vido una mortal y grande dificultad para llegar á él, porque estaba allí un risco muy alto que parescia que llegaba al cielo, é tan liso que no habia quien por el pudiesse sobir, de encima del cual salia una fuente de agua muy negra y espantable, la cual, saliendo, de su nascimiento corria por aquellos riscos abajo y venía por una canal angosta cercada de muchos árboles, la cual venía á un valle grande, que estaba cercado de una parte y de otra de grandes riscos, adonde moraban dragones espantables, con los cuellos alzados é los ojos tan abiertos para velar, que jamás los cerraban ni pestañeaban, en tal

Tænarum. Inibi spiraculum Ditis, et per portas hiantes monstratur iter invium: cui te limine transmeato simul commiseris, iam canale directo perges ad ipsam Orci regiam. Sed non hactenus vacua debebis per illas tenebras incedere, sed offas polentæ mulso concretas ambabus gestare maninibus, at in ipso ore duas ferre stipes. Iamque confecta bona parte mortiferæ viæ, continaberis claudum asinum lignorum gerulum, cum agasone simili: qui te rogabit decidentis sarcinæ fusticulos aliquos porrigas ei. Sed tu nulla voce deprompta, tacita præterito. Nec mora, cum ad flumen mortuum venies, cui præfectus Charon protinus expetens portorium, sic ad ripam ulteriorem sutili cumba deducit commeantes. Ergo et inter mortuos avaritia vivit! Nec Charon ille, Ditis et portitor, tantus deus, quicquam gratuito facit; sed moriens pauper viaticum debet quærere; et, æs si forte præ manu non fuerit, nemo eum expirare patietur? Huic squalido seni dabis nauli nomine de stipibus, quas feres, alteram: sic tamen, ut ipse sua manu de tuo sumat ore. Nec setius tibi pigrum fluentum transmeanti, quidam supernatans senex mortuus, putris adtollens manus, orabit, ut eum intra navigium trahas. Nec tu tamen inlicimanera que perpetuamente estaban en vela, é como ella llegó allí, las mismas aguas le hablaron, diciendole muchas veces: «Psiches, apartate de ahí; mira bien lo que haces, é guárdate de hacer lo que quieres; huye luego, si no cata que morirás.» Cuando Psiches vido la impossibilidad que habia de llegar á aquel lugar, fué tornada como una piedra, é aunque estaba presente con el cuerpo, estaba ausente con el sentido. En tal manera, que con el gran miedo del peligro estaba tan muerta, que carescia del último consuelo y solaz de las lágrimas. Pero no pudo esconderse á los ojos de la buena providencia tanta fatiga é tribulación de la inocente Psiches, la cual estando en esta fatiga, aquella ave real de Júpiter que se llama Aguila, abiertas las alas, vino volando súpitamente, recordándose del servicio que antiguamente hizo Cupido á Júpiter cuando por su diligencia arrebató á Ganimedes el troyano para su copero; queriendo dar ayuda é pagar el beneficio recebido en ayudar á los trabajos de Psiches, mujer de Cupido, dejó de volar por el cielo é vinose á la presencia de Psiches, é dijole en esta manera: «¿Cómo tú eres tan simple y nescia de las tales cosas, que esperas poder hurtar ni solamente tocar

ta adflectare pietate. Transito fluvio, modicum te progressam textrices orabunt anus, telam struentes, manus paulisper accommodes. Nec id tamen tibi contingere fas est. Nam hæc omnia tibi et multa alia de Veneris insidiis orientur, ut vel unam de manibus omittas offulam. Nec putes futtile istud polentacium damnum leve. Altera enim perdita, lux hæc tibi prorsus denegabitur. Canis namque prægrandis teriugo et satis amplo capite præditus, immanis et formidabilis, tonantibus oblatrans faucibus, mortuos, quibus iam nil mali potest facere, frustra territando, ante ipsum limen et atra atria Proserpinæ semper excubans, servat vacuam Ditis domum. Hunc offrenatum unius offulæ præda facile præteribis: ad ipsamque protinus Proserpinam introibis: quæ te comiter excipiet, ac benigne; ut et molliter assidere, et prandium opipare suadeat sumere. Sed tu et humi reside, et panem sordidum petitum esto: deinde nuntiato, quid adveneris, susceptoque, quod offeretur, rursus remeans, canis sævitiem offula reliqua redime: ac deinde avaro navitæ data, quam reservaveras stipe, transitoque eius fluvio, recolens priora vestigia, ad istum cælestium siderum redies chorum. Sed inter omnia hoc observan-

una sola gota desta fuente no menos cruel que sanctissima? ¿Tú nunca oiste alguna vez que estas aguas stigias son espantables á los dioses, é aun al mismo Júpiter? Demás desto, vosotros los mortales jurais por los dioses, pero los dioses acostumbran jurar por la magestad del lago stigio: Pero dame este vaso que traes.» El cual ella le dió, y el aguila ge lo arrebató de la mano muy presto, y volando entre las bocas é dientes crueles y las lenguas de tres ordenes de aquellos dragones, fué al agua é hinchó el vaso, consintiéndolo la misma agua, é aun amonestandole que prestamente se fuesse antes que los dragones la matassen, el aguila fingendo que por mandado de la diosa Venus y para su servicio habia venido por aquella agua; por la cual causa más fácilmente llegó á henchir el vaso é salir libre con ella. En esta manera tornó con mucho gozo é dió el vaso á Psiches lleno de agua, la cual la llevó luego é la dió á Venus. Pero con todo esto, nunca pudo aplacar ni amansar la ira cruel de Venus, antes ella con su risa mortal como solía, le habló, amenazandola con mayores y más peores tormentos, diciendo: «Ya tú me paresces una maga y gran hechicera, porque muy bien has obtemperado mis manda-

dum præcipue tibi censeo, ne velis aperire vel inspicere illam, quam feres, pyxidem, vel omnino addictum curiosius thensaurum. Sic turris illa prospicua vaticinationis munus explicuit.

Nec morata Psyche, pergit Tænarum: sumptisque rite stipibus illis et offulis, infernum decurrit meatum: transitoque per silentium asinario debili, et amnica stipe vectori data, neglecto supernatantis mortui desiderio, et spretis textricum subdolis precibus, et offulæ cibo sopita canis horrenda rabie, domum Proserpinæ penetrat. Nec offerentis hospitæ sedile delicatum, vel cibum beatum amplexa; sed ante pedes eius residens humilis, cibario pane contenta, Veneriam pertulit legationem. Statimque secreto repletam conclusamque pyxidem suscipit, et offulæ sequentis fraude caninis latratibus obseratis, residuaque navitæ reddita stipe, longe vegetior ab Inferis recurrit. Et repetita atque adorata candida ista luce, quanquam festinans obsequium terminare, mente capitur temeraria curiositate. Et ecce, inquit, inepta ego divinæ formonsitatis gerula, quæ nec tantillum quidem indidem mihi delibo, vel sic illi amatori meo formonso placitura. Et cum dicto reserat pyxidem. Nec quicquam ibi rerum, nec formonsitas ulla, sed infer-

mientos y hecho lo que yo te mandé; mas tú, lumbre de mis ojos, aun resta otra cosa que has de hacer. Toma esta bujeta, la cual luego le dió, y véte á los palacios del infierno, é darás esta bujeta á Proserpiṇa, diciéndole: «Venus te ruega que le des aquí una poca de tu fermosura, que baste siquiera para un dia, porque todo lo hermoso que ella tenia lo ha perdido y consumido curando á su hijo Cupido, que está mal»; y torna presto con ella, porque tengo necessidad de lavarme la cara con esto para entrar en el theatro é fiesta de los dioses.» Entonces Psiches, abiertamente sintió su último fín y que era compellida manifiestamente á la muerte que le estaba aparejada. ¿Que maravilla que lo pensasse, pues que era compellida que de su propia gana, por sus propios piés, entrasse al infierno, donde estaban los ánimos de los muertos? Con este pensamiento, no tardó mucho que se fué á una torre muy alta para se echar de allí abajo, porque desta manera ella pensaba descendir muy presto y derechamente á los infiernos. Pero la torre le habló desta manera: «¿Por qué, mezquina de tí, te quieres matar echándote de aquí abajo, pues que yá éste es el ultimo peligro é trabajo que has de passar?; por que si

nus somnus ac vere stygius: qui statim coperculo revelatus, invadit eam, crassaque soporis nebula cunctis eius membris perfunditur, et in ipso vestigio ipsaque semita conlapsam possidet. Et iacebat immobilis, et nihil aliud quam dormiens cadaver.

Sed Cupido iam cicatrice solidata revalescens, nec diutinam suæ Psyches absentiam tolerans, per altissimam cubiculi, quo cohibebatur, elapsus fenestram, refectisque pinnis aliquanta quiete, longe velocius provolans, Psychen accurrit suam: detersoque somno curiose, et rursum in pristinam pyxidis sedem recondito, Psychen innoxio punctulo sagittæ suæ suscitat. Et ecce, inquit, rursum perieras, misella, simili curiositate. Sed interim quidem tu munus quod tibi matris meæ præcepto mandatum est, exsequere naviter: cetera egomet videro. His dictis, amator levis in pinnas se dedit. Psyche vero confestim Veneri munus reportat Proserpinæ.

Interea Cupido amore nimio peresus, et ægra facie matris suæ repentinam sobrietatem pertimescens, ad armillum redit: alisque pernicibus cæli penetrato vertice magno Iovi supplicat, suamque causam probat. Tunc Iuppiter, prehensa Cupidinis buccula, manuque ad os suum relata, consa-

una vez tu alma fuere apartada de tu cuerpo, bien podrás ir de cierto al infierno, pero creeme que en ninguna manera podrás tornar á salir de allí. No está muy lejos de aquí una noble cibdad de Achaya que se llama Lacedemonia. Cerca desta cibdad busca un monte que se llama Ténaro, el cual está apartado en lugares remotos. En este monte está una puerta del infierno, y por la boca de aquella cueva se muestra un camino sin caminantes, por donde, si tú entras, en passando el umbral de la puerta, por la canal de la cueva derecho podrás ir fasta los palacios del rey Plutón; pero no entiendas que has de llevar las manos vacias, por que te conviene llevar en cada una de las manos una sopa de pan mojada en meloja, y en la boca has de llevar dos monedas, y desque ya hobieres andado buena parte de aquél camino de la muerte, hallarás un asno cojo cargado de leña, y con él un asnero también cojo, el cual te rogará que le des ciertas chamizas para echar en la carga que se le cae, pero tú pássate callando sin hablarle palabra, y después, como llegares al rio muerto donde está Charón, él te pedirá el portadgo, porque assí passa él en su barca de la otra parte á los muertos que allí llegan, porque has de saber que fasta allí entre los

viat, atque sic ad illum. Licet tu, inquit, domine fili, nunquam mihi concessu deum decretum servaris honorem: sed istud pectus meum, quo leges elementorum et vices siderum disponuntur, convulneraris assiduis ictibus, crebrisque terrenæ libidinis fœdaveris casibus, contraque leges, et ipsam Iuliam, disciplinamque publicam turpibus adulteriis existimationem famamque meam læseris, in serpentes, in ignes, in feras, in aves et gregalia pecua serenos vultus meos sordide reformando; attamen modestiæ meæ memor, quodque inter istas meas manus creveris, cuncta perficiam: dum tamen scias æmulos tuos cavere: ac, si qua nunc in terris puella præpollet pulchritudine, præsentis beneficii vicem per eam mihi repensare te debere.

Sic fatus, iubet Mercurium deos omnes ad contionem protinus convocare, ac, si qui cœtu cælestium defuisset, in pœnam decem millium nummum conventum iri pronuntiare. Quo metu statim completo cælesti theatro, pro sede sublimi sedens procerus Iuppiter, sic enuntiat: Dei conscripti Musarum albo, adulescentem istum, quod manibus meis alumnatus sim, profecto scitis omnes: cuius primæ iuventutis caloratos impetus freno quodam cohercendos existimavi. Sat est cotidianis eum fabulis ob

muertos hay avaricia, que ni Charón, ni aquél gran rey Plutón, hacen cosa alguna de gracia, é si algun pobre muere, cúmplele buscar dineros para el camino, porque si no los llevare en la mano, no le passarán de allí. A este viejo sucio darás en nombre de flete una moneda de aquellas que llevares, pero ha de ser que el mismo la tome con su mano de tu boca. Después que hobieres passado este rio muerto, fallarás otro viejo muerto é podrido, que anda nadando sobre las aguas de aquél rio, é alzando las manos te rogará que lo recibas dentro en la barca; pero tú no cures de usar piedad, que no te conviene. Passado el rio, y andando un poco adelante, hallarás unas viejas tejederas que están tejendo una tela, las cuales te rogarán que les toques la mano, pero tú no lo hagas, porque no te conviene tocarles en manera ninguna. Que has de saber que todas estas cosas y otras muchas nascen de las assechanzas de Venus, que querria que te pudiessen quitar de las manos una de aquellas sopas, lo cual te seria muy grave daño, porque si una dellas perdiesses, nunca jamás tornarias á esta vida. Demás desto, sepas que está un poco adelante un perro muy grande, que tiene tres cabezas, el cual es muy espantable, y ladrando con aquellas bocas abiertas, espanta

adulteria cunctasque corruptelas infamatum. Tollenda est omnis occasio, et luxuria puerilis nuptialibus pedicis alliganda. Puellam elegit, et virginitate privavit: teneat, possideat, amplexus Psychen, semper suis amoribus perfruatur. Et ad Venerem conlata facie, Nec tu, inquit, filia, quicquam contristere: nec prosapiæ tantæ tuæ, statuque de matrimonio mortali metuas. Iam faxo nuptias non impares, sed legitimas, et iure civili congruas. Et ilico per Mercurium adripi Psychen, et in cælum perduci iubet. Porrecto ambrosiæ poculo, Sume, inquit, Psyche, et immortalis esto: nec unquam digredietur a tuo nexu Cupido, sed istæ vobis erunt perpetuæ nuptiæ.

Nec mora, cum cena nuptialis affluens exhibetur. Accumbebat summum torum maritus, Psychen gremio suo complexus. Sic et cum sua Iunone Iuppiter, ac deinde per ordinem toti dei. Tunc poculum nectaris, quod vinum deorum est, Iovi quidem suus pocillator ille rusticus puer, ceteris vero Liber ministrabat. Vulcanus cenam coquebat: Horæ rosis et ceteris floribus purpurabant omnia: Gratiæ spargebant balsama: Musæ quoque canora personabant: Apollo cantabat ad citharam: Venus suavi musicæ superingressa formonsa saltavit: scæna

á los muertos, á los cuales yá ningun mal puede hacer, é siempre está velando ante la puerta del escuro palacio de Proserpina, guardando la casa vacia de Plutón. Cuando aquí llegares, con una sopa que le alcances lo ternás enfrenado, é podrás luego passar fácilmente y entrarás adonde está Proserpina, la cual te rescebirá benigna é alegremente, y mandarte ha assentar é dar muy bien de comer. Pero tú siéntate en el suelo, y come de aquél pan negro que te dieren, é pide luego de parte de Venus aquello porque eres venida, y recebido lo que te dieren en la bujeta, cuando tornares, amansarás la rabia de aquel perro con la otra sopa. Y dende cuando llegares al barquero avariento, darle has la otra moneda que guardaste en la boca, y passado aquel rio, tornarás por las mismas pisadas por donde entraste, é assi vernás á ver esta claridad celestial. Pero sobre todas las cosas, te apercibio que guardes una: que en ninguna manera cures de abrir ni mirar lo que traes en la bujeta, ni procures de ver el thesoro escondido de la divina hermosura.» Desta manera aquella torre, habiendo mancilla de Psiches, le declaró lo que le era menester de adivinar. No tardó Psiches que luego se fué al monte Ténaro, y tomados aquellos dineros é aquellas sopas como le mandó la

sibi sic concinnata, ut Musæ quidem chorum canerent, tibias inflarent, Satyrus et Paniscus ad fistulam dicerent. Sic rite Psyche convenit in manum Cupidinis: et nascitur illis maturo partu filia, quam Voluptatem nominamus.

torre, entróse por aquella boca del infierno, y passado callando aquel asnero cojo, y pagado á Charón su flete porque le passasse, y menospreciado assí mismo el desseo de aquel viejo muerto que andaba nadando, é también no curando de los engañosos ruegos de las viejas tejederas é habiendo amansado la rabia de aquél temeroso perro con el manjar de aquella sopa, llegó passado todo esto á los palacios de Proserpina, pero no quiso aceptar el assentamiento que Proserpina le mandaba dar, ni quiso comer de aquel manjar que le offrecian, mas humilmente se sentó ante sus pies, é contenta con un pedazo de pan bazo, le expuso la embajada que traia de Venus, y luego Proserpina le hinchó la bujeta secretamente de lo que pedía, la cual luego se partió, é aplacado el ladrar y la braveza del perro infernal con el engaño de la otra sopa que le quedaba, é habiendo dado la otra moneda á Charón el barquero porque la passasse, tornó del infierno más esforzada de lo que entró. Y después de adorada la clara luz del dia que tornó a ver, como quier que en cumplir esto acababa el servicio que Venus le habia mandado, vínole al pensamiento una temeraria curiosidad, diciendo: «Bien so yo necia, trayendo conmigo la divina hermosura, que no tome della siquiera un po-

quito para mi, para que pueda aplacer á aquél mi fermoso enamorado.» E como esto dijo, abrió la bujeta, dentro de la cual ninguna cosa habia ni hermosura alguna, salvo un sueño infernal é profundo, el cual como fue desatapado, cubrió a Psiches de una niebla de sueño gruesso, que todos sus miembros le tomó e posseyó, y en el mismo camino por donde venia cayó durmiendo como una cosa muerta. Pero Cupido, ya que convalescia de su llaga, no pudiendo tolerar ni suffrir la luenga ausencia de su amiga, estando ya bien dispuesto y las alas restauradas, porque habia dias que holgaba, saliose por una ventana pequeña de su cámara donde estaba encerrado, é fué presto á socorrer á su muger Psiches, é apartado della el sueño é lanzado otra vez dentro en la bujeta, tocó livianamente á Psiches con una de sus saetas y despertóla diciéndole: «Aun tú, mezquina, de ti no escarmientas, que poco menos fueras muerta por semejante curiosidad que lo que heciste conmigo; pero ve agora con la embajada que mi madre te mandó, y entre tanto yo proveeré en lo otro que fuere menester.» Dicho esto, levantóse con sus alas y fuesse volando. Psiches llevó lo que traia de Proserpina é diólo á Venus. Entretanto, Cupido, que

andaba muy fatigado del gran amor, la cara amarilla temiendo la severidad no acostumbrada de su madre, tornóse al almario de su pecho, y con sus ligeras alas voló al cielo é suplicó al gran Júpiter que le ayudasse, y recontóle toda su causa. Entonces Júpiter tomólo por la barba, é trayendole la mano por la cara, comenzólo á besar, diciéndole: «Como quier que tú, señor hijo, nunca me guardaste la honrra que se debe á los padres por mandamiento de los dioses, pero aun éste mi pecho, en el cual se encierran é disponen todas las leyes de los elementos, é a las veces de las estrellas, muchas veces lo llagaste con continuos golpes del amor é lo ensuciaste con muchos lazos de terrenal lujuria, é lisiaste mi honrra é fama con adulterios torpes é sucios contra las leyes, especialmente contra la ley Jullia é la pública disciplina, transformando mi cara y hermosura en serpientes, en fuegos, en bestias fieras, en aves y en cualquier otro ganado. Pero con todo esto, recordándome de mi mansedumbre, y que tu creciste entre estas mis manos, yo haré todo lo que tu quisieres, é tú sepaste guardar de otros que dessean lo que tu desseas. Esto sea con una condición: que si tú sabes de alguna doncella hermosa en la tierra, que por este beneficio

que de mi recibes, debes de pagarme con ella la recompensa.» Después que esto hobo fablado, mandó á Mercurio que llamase todos los dioses á concilio, é si alguno dellos faltasse, que pagasse diez mil maravedís de pena. Por el cual miedo todos vinieron y fue lleno el palacio donde estaba Júpiter, el cual, assentado en la silla alta comenzó á decir desta manera: «¡Oh dioses scriptos en el blanco de las musas! Vosotros todos sabeis como á este mancebo que yo crié en mis manos, procuré de refrenar los impetus é movimientos ardientes de su primera juventud. Pero harto basta que él es infamado entre todos de adulterios y de otras corruptelas, por lo cual es bien que se quite toda ocasión, é para esto me paresce que su licencia de juventud se debe de atar con lazo de matrimonio. El ha escogido una doncella, la cual privó de su virginidad; téngala y posséala, é siempre use de sus amores;» é diciendo esto, volvió la cara á Venus, é dijole: «Tú, hija, no te entristezcas por esto, ni temas á tu linaje ni al estado del matrimonio mortal, porque yo haré que estas bodas no sean desiguales, mas legítimas é bien ordenadas, como el derecho lo manda.» E luego mandó á Mercurio que tomasse á Psiches é la subiesse al cielo, á la cual Jú-

piter dió á beber del vino de los dioses, diciéndole: «Toma, Psiches; bebe esto y serás inmortal; Cupido nunca se apartará de tí. Estas bodas vuestras durarán para siempre.» Dicho esto, no tardó mucho cuando vino la cena muy abundante, como á tales bodas convenia. Estaba sentado á la mesa Cupido en el primer lugar, é Psiches en su regazo. De la otra parte estaba Júpiter con Juno su mujer, y dende por órden todos los otros dioses. El vino de alfajor, que es vino de los dioses, ministraba Ganimedes á Júpiter como copero suyo, é á los otros el dios Bacho. Vulcano cocinaba la cena. Las ninfas henchian de flores y rosas é otros olores la sala donde cenaban. Las musas cantaban muy dulcemente. Apolo cantaba con su vihuela. Venus entró á la suave música, é bailó hermosamente. En esta manera era el comvite ordenado, que el choro de las musas cantasse, y el sátiro hinchasse la gaita, y el dios Pan tañese un tamborino. Desta manera vino Psiches en manos del dios Cupido, y estando yá Psiches en el tiempo del parir, nascióles una hija, á la cual llamamos Placer.

ADICIONES

I. En la revista mensual catalana *Empòri*, de Abril-1907, figura un interesante artículo de R. Serra y Pagés, titulado: *L'«Amor y Psiquis» y «Partinobles» en la rondallística catalana.* Transcribe dos cuentos populares de Cataluña: *En Pere pescador* y *El Príncep y l'Encantada*, que responden á la tradición del mito; y se refiere á otros análogos, publicados por F. Maspons y Labrós en *Lo Rondallayre* y por A. María Alcover en sus *Rondayes mallorquines.*

Cita igualmente, siguiendo á Cosquin (*Contes populaires de Lorraine*), el cuento popular indio de Tulisa y Basnak Dau, recogido en Benarés y publicado en el *Asiatic Journal* de 1833, y el siguiente trabajo de Kawczynski: *Partenopeus. — Ist Appuleius im Mittelalter bekannt gewesen?* (Bausteine zur Romanischen Philologie. Festgabe für A. Mussafia zum 15-Feb. 1905. Halle, Max Niemeyer, 1905). Kawczynski opina que Apuleyo influyó, no sólo en el *Partinuplés* y en el *Caballero del Cisne,* sino también en el *Huon de Bordeaux.*

II. Sobre las leyes del mito, consúltese la Parte II (*Mythus und Religion*) de la *Völkerpsychologie* de Wundt (Leipzig, 1905-1906).

ÍNDICE

PÁGS.

DEDICATORIA 5
LEMA 7

Primera parte: EL MITO

I.... Cuento de niños 11
II.. La tradición del cuento precedente en la literatura española 15
III. La tradición del cuento precedente en la literatura extranjera 55
IV. La primera forma del mito en la tradición literaria europea 94
V.. El origen literario del mito 109
VI. Los temas del mito: *A)* El tema de la prohibición; *B)* El tema de la curiosidad; *C)* El tema de la desgracia. — Historia de la simbólica del mito. Avance de nuestra interpretación 131

Segunda parte: LA SIMBÓLICA DEL MITO

I.... La *curiosidad* filosófica y su objeto.—El problema del conocimiento de la Esencia antes de Kant. 153
II.. El problema del conocimiento de la Esencia en Kant 208

PÁGS.

III. El problema del conocimiento de la Esencia después de Kant..... 221
IV. Nuestro conocimiento del Mundo es un conocimiento relativo. Sentido de esta relatividad. Aplicación al mito de Psyquis. *Conclusión*..... 240

APÉNDICE

Apulei Madaurensis *Fabella de Psyche*..... 271
ADICIONES..... 341